

a cura di PAOLO COSTA
FRANCESCA MICHELINI

NATURA SENZA FINE

IL NATURALISMO
MODERNO
E LE SUE FORME

14

EDB



**Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose**

Scienze religiose. Nuova serie

14

a cura di
PAOLO COSTA
FRANCESCA MICHELINI

Natura senza fine

Il naturalismo moderno e le sue forme



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,
Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian
Troll, Lorenzo Zani

NATURA

Natura senza fine : il naturalismo moderno e le sue forme / a
cura di Paolo Costa e Franceca Michelini. - Bologna : EDB, 2006. - 372
p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 14)

ISBN 88-10-41502-7

I. Naturalismo I. Costa, Paolo II. Michelini, Francesca

146.

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2006 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-41502-7

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2006

Indice

Introduzione , di <i>Paolo Costa e Francesca Michellini</i>	7
I. La genesi del naturalismo moderno	
Darwinismo e naturalismo, di <i>Antonello La Vergata</i>	13
«Chaos sive natura»? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza, di <i>Francesca Michellini</i>	53
La ripresa del «naturalismo» ottocentesco in alcune discussioni contemporanee, di <i>Andrea Orsucci</i>	73
Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi, di <i>Mario De Caro</i>	85
II. Naturalismo ed etica	
Naturalizziamo? Ma con saggezza, di <i>Giovanni Boniolo</i>	99
Natura e identità umana, di <i>Paolo Costa</i>	119
Può l'etica fare a meno dell'ontologia? Osservazioni sul rapporto tra biologia evoluzionistica ed etica, di <i>Antonella Corradini</i>	151
L'etica e l'atteggiamento naturalista, di <i>Piergiorgio Donatelli</i>	163
Il naturalismo evoluzionistico in etica: due dilemmi e due limiti, di <i>Kurt Bayertz</i>	175
Contratto e comportamento, di <i>Mario Ricciardi</i>	197
III. Naturalismo e filosofia della mente	
Il naturalismo e la filosofia della mente contemporanea, di <i>Josef Quitterer</i>	219

Naturalismo e fenomenologia, di <i>Matteo Bianchin</i>	247
Indeterminazione e correlazioni: un concetto antinaturalistico di libero arbitrio, di <i>Cord Friebe</i>	263
Naturalizzare la semantica?, di <i>Carlo Penco</i>	273

IV. Archivio

Natura, di <i>John Stuart Mill</i>	295
Evoluzione e libertà, di <i>Hans Jonas</i>	335
Un argomento a favore della teoria dell'identità, di <i>David K. Lewis</i>	355
Indice dei nomi di persona	367
Indice degli autori	371

Introduzione

di Paolo Costa e Francesca Michellini

La natura – e più in particolare la natura umana – sembra essere tornata oggi al centro del dibattito pubblico. D'altronde, capita non di rado in epoche di crisi che le *Denkfiguren*, le immagini fondanti di una tradizione intellettuale tornino a essere oggetto di una contesa interpretativa. Chi e che cosa siamo noi? Un «frammento di natura», come tutto sembrerebbe indurci a credere? Ma che cosa esattamente significa essere un frammento di natura? Cosa vuol dire appartenere a una natura «senza fine», almeno nella duplice accezione di «senza limiti» e/o «senza un senso», «senza una direzione» umanamente comprensibile? L'idea è tutt'altro che perspicua e i modi di intendere la naturalità nostra e della restante parte del cosmo sono e possono essere svariati e talvolta incompatibili.

Esiste nella contemporaneità una diffusa insofferenza e diffidenza verso visioni o concezioni della realtà di matrice dualistica, che hanno l'ovvio inconveniente di dover postulare l'esistenza di sfere e principî radicalmente diversi della realtà la cui interazione è sempre difficile da concepire in maniera coerente. La crescente influenza nel dibattito filosofico recente delle prospettive naturalistiche è a suo modo una conferma della diffusione di questo sospetto generalizzato. Ma questo apparente successo non equivale di per sé a una delucidazione soddisfacente delle questioni in campo. In primo luogo perché non è chiaro che cosa si debba intendere per «naturalismo». Le stesse distinzioni, cui spesso si fa ricorso per sgombrare il campo dagli equivoci, tra un naturalismo metodologico, ontologico, etico, metafilosofico aiutano solo in parte a dissipare i dubbi. Resta infatti forte l'impressione che al centro della disputa si trovi un coacervo di questioni metafisiche irrisolte che la modernità ci ha lasciato in eredità e che le scienze naturali non sono ancora riuscite a dissolvere, nonostante i loro straordinari successi.

La prima di esse è la questione della relazione tra mente e mondo, tra la coscienza e la realtà fisica, tra lo spazio delle ragioni e il regno della legge, per usare una felice espressione di John McDowell. Resta infatti ancora un enigma in quali termini debba essere pensata la naturalità dei fenomeni mentali e intenzionali o, detto altrimenti, la natura *sui generis* della normatività. Lo spettro della «fallacia naturalistica» continua imperterrito ad aggirarsi nei dipartimenti di filosofia di tutto il mondo.

Collegato a questo, è l'altro grande tema del «mistero» della libertà umana e la sua compatibilità con una comprensione naturalistica del cosmo. A quali margini di libertà, responsabilità, autonomia può infatti aspirare un frammento di natura? Com'è possibile concepire una spontaneità che si sottrae alla regolarità legisimile dei processi naturali? Quanto spazio c'è per l'individualità nella natura e nella dismisura del cosmo?

L'ultima questione, quella che in un certo senso le ricomprende tutte, concerne infine la possibilità stessa di una spiegazione oggettiva esaustiva del reale. Davvero è plausibile, dopo Kant, aspirare ancora a una visione senza residui di noi stessi e del mondo che ci circonda? E quali implicazioni – culturali, politiche, sociali, religiose – hanno sia la rivendicazione sia la contestazione di tale ambizione intellettuale?

Si tratta non solo di nodi problematici intricatissimi, ma di questioni scottanti. Intorno a esse prolifera, oltre alla contesa filosofica e scientifica, la polemica politica e culturale. Da qui deriva la rilevanza pubblica del tema. Dedicare un volume a questioni di tale portata ha allora un senso, se non si pretende di venire a capo di tutti i dilemmi in campo. Nel progettare e realizzare questo volume il nostro principale obiettivo è stato quello di illuminare le problematiche dal maggior numero possibile di punti prospettici, nella convinzione che solo una pluralità di approcci possa contribuire, quantomeno, a rimuovere alcuni fraintendimenti o a rendere più nitida la posta in gioco del dibattito. Per questo sono state coniugate letture di tipo più propriamente storico della genesi e affermazione del naturalismo moderno, con disamine più specifiche e talvolta specialistiche dei risvolti pratici e teoretici delle sue principali tesi e concezioni. Da qui deriva l'articolazione del libro in sezioni: «La genesi del naturalismo moderno», «Naturalismo ed etica», «Naturalismo e filosofia della mente». A completare il quadro, la sezione antologica «Archivio», contenente tre scritti che

ben esemplificano l'assunto pluralistico alla base del lavoro. Essa include due saggi relativamente recenti, di Hans Jonas e David Lewis, presentati qui per la prima volta in traduzione italiana, e un classico sul tema, lo scritto *Sulla Natura* di John Stuart Mill, che viene proposto in una nuova versione.

C'è indubbiamente molto materiale su cui discutere. Le visioni del mondo naturalistiche sollevano infatti questioni che concernono al contempo la storia più o meno recente della nostra civiltà, la nostra comprensione dei vincoli, fini, obblighi morali, nonché l'idea che possiamo farci di noi stessi e delle nostre facoltà mentali e spirituali. Il libro manca, volutamente, di una tesi precostituita e vorrebbe essere un'occasione impregiudicata di dibattito, una possibilità per affinare la propria capacità di comprendere il problema attraverso il prisma variegato dell'argomentazione filosofica.

Il volume nasce sulla scia di un seminario tenuto all'Istituto Trentino di Cultura il 10-11 giugno 2004, intitolato «Il naturalismo moderno e le sue forme» e parte integrante del progetto «Filosofia, religione scienze della natura» coordinato da Antonio Autiero e Kurt Bayertz. In quell'occasione studiosi di fama internazionale si sono confrontati sul tema del naturalismo, prendendo spunto dalle relazioni di Antonello La Vergata, Giovanni Boniolo, Josef Quitterer, intorno ai cui saggi si articolano, ora, le tre sezioni del volume e a cui va un ringraziamento particolare per aver accettato senza remore le modalità atipiche di una discussione che sin dall'inizio ha spaziato liberamente sui materiali da loro offerti. A quella fruttuosa occasione di dibattito hanno partecipato, oltre agli autori che hanno poi contribuito direttamente al volume, Adriano Ardivino, Lorenzo Calabi, Francesca Castellani, Simone Furlani, Lucia Galvagni, Paola Giacomoni, Paolo Ligutti, Paola Moretti, Roberta Picardi, Armin Schwibach, Martin Weiss che ringraziamo.

Al lavoro scrupoloso di Laura Boschetti, Michela Chistè e Clara Zeni si deve la riuscita organizzativa del seminario, ad Alessandro Genovese la veste finale del volume; a tutti loro e, più in generale, ai borsisti e ricercatori dell'ITC-isr, va il nostro ringraziamento per l'ambiente sereno e il vivace dibattito che caratterizzano l'attività di ricerca. Quest'ultima deve poi moltissimo al lavoro di ideazione, coordinamento e promozione del direttore del Centro per le Scienze Religiose, Antonio Autiero. Non da ultimo, la collaborazione con Kurt Bayertz e con l'Università di Münster, i seminari svolti presso il Zentrum für Interdisziplinäre Forschung

di Bielefeld, hanno rappresentato una fonte essenziale di stimoli e sollecitazioni.

Tutte le persone e gli enti nominati hanno fornito un contributo diverso, ma parimenti importante, alla nascita e alla riuscita del libro. La nostra speranza è che il dibattito di cui esso è il frutto si estenda quanto più possibile all'interno della comunità scientifica. Poche questioni hanno altrettanto importanza, infatti, quanto capire più a fondo che cosa possa mai significare fare parte di una natura «senza fine».

I. La genesi del naturalismo moderno

Darwinismo e naturalismo

di Antonello La Vergata

Introduzione

Tre immagini della natura hanno dominato il pensiero occidentale: la natura come organismo, l'economia della natura, la natura come macchina. Tutte e tre sono state compatibili con una concezione provvidenzialistica del mondo.

1. L'immagine della natura come organismo o come «grande animale» risale almeno al *Timeo* di Platone. Attraverso il Medioevo e il Rinascimento, giunge alla *Naturphilosophie* e, si può sostenere con argomenti non peregrini, fino a noi: basti pensare all'ipotesi Gaia formulata dallo scienziato inglese James Lovelock e ai motivi organicistici che pervadono parte della filosofia ecologica attuale, dall'olismo di alcuni sostenitori del movimento conservazionista alla «deep ecology» del filosofo Arne Naess. Per non parlare della New Age.

2. La nozione di economia della natura ha la sua espressione più nota in Linneo. La natura è vista come una casa saggiamente ed economicamente amministrata da Dio e dai suoi agenti. I libri contabili sono sempre in ordine: le spese sono sempre compensate da risparmi; l'equilibrio regna sovrano; gli sprechi sono solo apparenti; nulla si fa invano; compensazioni e risarcimenti continui assicurano l'armonia della gestione. La morte degli individui e la distruzione di immense quantità di semi e uova che non giungono a maturazione sono dispositivi apparentemente crudeli ma in realtà, considerati da un punto di vista superiore, benefici, poiché assicurano la permanenza delle specie e la conservazione dell'equilibrio generale, la massima quantità e varietà della vita.

Questa concezione ha contribuito più di ogni altra alla formazione della sensibilità ecologica. In un certo senso, Darwin stesso ne sarà erede. La natura è una fitta rete di rapporti che legano fra loro organismi apparentemente molto lontani e irrelati. Per usare un'immagine di Darwin, l'alterazione di un granello nel grande congegno può produrre conseguenze enormi nell'economia di una intera regione.

Non si sottolineerà mai abbastanza che la concezione dell'economia della natura è anche una concezione morale, oltre che ecologica. È bene che vi siano predati e predatori, è bene che le epidemie portino via per primi gl'individui vecchi e malati, è bene che ogni cosa stia al suo posto, che i ricchi abbiano le loro preoccupazioni e i poveri le loro semplici soddisfazioni. Il dolore e la sofferenza hanno un senso, che sfugge allo sguardo limitato dei mortali. In un verso spesso citato dell'*Essay on Man* (1733-1734) Alexander Pope afferma «Whatever is, is right». Nella lettera del 18 agosto 1756, in risposta al poema di Voltaire sul terremoto di Lisbona, Rousseau lo corregge: «Tutto è bene per il tutto». E sono note le conseguenze morali e politiche che Rousseau trasse dalla credenza nella bontà della natura e nella virtù originaria dell'uomo appena uscito dalle sue mani.

3. L'immagine della natura come macchina si afferma con la Rivoluzione scientifica del Seicento e il trionfo del meccanicismo. In un libro meritatamente famoso, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (1980), Carolyn Merchant ha sostenuto che all'origine dell'attuale spoliazione dell'ambiente sta proprio la sostituzione di una visione organicistica, vitalistica, femminile della natura madre con un modello meccanicistico che autorizza l'uomo (maschio) a disporre della natura a piacimento.

La concezione meccanicistica della natura e l'immagine della natura scaturita con la nascita della scienza moderna sono state per quattro secoli oggetto di critiche provenienti da più parti. Bacone, Galileo, Cartesio e Newton sono stati di volta in volta indicati come i responsabili di una unilateralizzazione, se non di un impoverimento, della conoscenza della natura e del rapporto dell'uomo con questa. Come obiettivo polemico, la scienza nata nel Seicento ha avuto se non altro il merito di rappresentare un elemento unificante, probabilmente l'unico, di correnti, tendenze e istanze molto diverse: dal romanticismo alla New Age, dall'organicismo alla *Lebensphilosophie*, al femminismo, alle filosofie della

complessità. Da Coleridge a Heidegger, molti hanno ritenuto di dover riprocessare Galileo o Newton.

Vi sono tuttavia importanti elementi di continuità fra le critiche di Coleridge a Newton, gli attacchi di Carlyle all'«età delle macchine» e le critiche di Max Scheler alla psicofisiologia meccanicistica: la critica della scienza moderna va insieme col rifiuto del mondo moderno (e borghese) uscito dalle tre grandi rivoluzioni: la rivoluzione scientifica, la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale. La concezione della natura diventa allora il campo solo apparentemente neutro su cui si scontrano istanze che di puramente filosofico hanno ben poco.

Nelle pagine che seguono mi concentrerò sul rapporto uomo-natura in relazione ad un'altra grande rivoluzione intellettuale: la rivoluzione darwiniana. Anche Darwin, del resto, è stato incluso nel novero dei mortificatori dell'esperienza umana, non tanto per aver sostenuto l'origine animale dell'uomo, quanto per aver espulso dalla natura fini, valori e senso. Il contributo darwiniano al naturalismo moderno è decisivo. Prima di affrontare direttamente Darwin e il darwinismo, toccherò alcuni aspetti del clima di idee che per comodità si può designare col termine «positivistico».

1. *Il positivismo di Comte*

Comte stesso dichiara di fare proprio l'ideale baconiano della conoscenza e dei suoi fini:

«Si deve concepire lo studio della natura come destinato a fornire la vera base razionale dell'azione dell'uomo sulla natura, poiché solo la conoscenza delle leggi dei fenomeni, che ha come risultato costante il consentirci di prevederle, può evidentemente condurci, nella vita attiva, a modificarli a nostro profitto gli uni mediante gli altri».

La conoscenza delle leggi naturali consente di introdurre tra i fenomeni «elementi modificatori» che volgono a nostro vantaggio i risultati definitivi dell'insieme delle cause esterne. «Riassumendo: *scienza, quindi previsione; previsione, quindi azione*».¹ Questa

¹ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, II Lezione, in A. COMTE, *Philosophie des sciences*, a cura di J. GRANGE, Paris 1996, pp. 89-90; cfr. *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, Paris 1851-1854: «Sapere per prevedere, allo scopo di provvedere».

«solidarietà spontanea della scienza con l'arte», questa «tendenza spontanea a costituire direttamente una totale armonia tra la vita speculativa e la vita attiva» sono «una conseguenza spontanea del predominio crescente ... della vita industriale nella nostra civiltà moderna».² Proprio dalla relazione che nella filosofia positiva s'instaura tra speculazione e azione deriva il rifiuto delle cause finali: se infatti il nostro continuo intervenire sulla natura si fonda sulla conoscenza esatta dell'economia naturale, della quale la nostra economia artificiale non è che un miglioramento progressivo, con ciò non facciamo che supporre l'«imperfezione necessaria» – cioè il carattere non finalistico – dell'ordine naturale spontaneo, la cui modificazione graduale costituisce lo scopo quotidiano di tutti i nostri sforzi.³

Ma la scienza non si riduce al suo uso pratico. È farsene un'immagine ben imperfetta concepirla solo come base delle arti. Per quanto le teorie scientifiche abbiano reso servigi immensi all'industria – conformemente ai motti baconiani «Tantum possumus, tantum scimus» e «Scientia et potentia in unum coincidunt» – non bisogna dimenticare che «le scienze hanno innanzitutto una destinazione più diretta ed elevata: soddisfare il bisogno fondamentale del nostro intelletto di conoscere le leggi dei fenomeni»,⁴ un bisogno «così inerente alla nostra costituzione» (*organisation*) che, quando non possiamo soddisfarlo con le conoscenze positive, ci rivolgiamo alle spiegazioni teologiche e metafisiche. Ridotto a occuparsi solo di ricerche di utilità pratica immediata, l'intelletto si bloccherebbe. Le applicazioni più importanti derivano sistematicamente da teorie formate «dans une simple intention scientifique» e coltivate per secoli senza produrre nessun risultato pratico.⁵ Le speculazioni dei geometri greci sulle sezioni coniche si sono rivelate utili all'astronomia e alla navigazione solo dopo molti secoli. «È dunque evidente», conclude Comte, «che dopo aver concepito, in modo generale, lo studio della natura come servente di base razionale all'azione sulla natura, lo spirito umano deve procedere alla ricerche teoriche facendo completamente astrazione da ogni considerazione pratica»⁶. Fra le scienze teoriche e le arti,

² A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, 1844 (trad. it. *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di A. NEGRI, Bari 2000, pp. 34-36).

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, II Lezione, p. 90.

⁵ *Ibidem*, p. 91.

⁶ *Ibidem*.

fra la teoria pura e la pratica diretta, vi è la classe intermedia degli ingegneri. Dalla ricerca dell'intima essenza dei fenomeni e delle cause ultime alla ricerca delle leggi ricavate dall'osservazione. La scienza trascura completamente i misteriosi problemi di cui si occupa la teologia, toglie di mezzo speculazioni che saranno sempre inaccessibili alla ragione umana.

«Sotto tutti gli aspetti essenziali, l'autentico spirito filosofico consiste soprattutto nell'estensione sistematica del semplice buon senso a tutte le speculazioni veramente accessibili». ⁷

«Nello stadio positivo, lo spirito umano, riconosciuta l'impossibilità di raggiungere nozioni assolute, rinuncia a cercare l'origine e la destinazione dell'universo e a conoscere le cause intime dei fenomeni, per concentrarsi sulla scoperta, mediante l'uso combinato del ragionamento e dell'osservazione, delle loro leggi effettive, cioè delle relazioni invariabili di successione e somiglianza». ⁸

È nelle leggi che consiste realmente la scienza, alla quale i fatti propriamente detti forniscono solo indispensabili materiali:

«La vera scienza, ben lungi dall'essere formata da semplici osservazioni, tende sempre a dispensare, per quanto è possibile, dall'indagine diretta, sostituendovi questa previsione razionale, che costituisce, sotto tutti i punti di vista, il principale carattere dello spirito positivo ... L'autentico spirito positivo consiste soprattutto nel *vedere per prevedere*, nello studiare ciò che è per concluderne ciò che sarà, secondo il dogma centrale dell'invariabilità delle leggi naturali». ⁹

Il progresso della conoscenza consiste nella transizione dalla ricerca di conoscenze assolute al perseguimento di conoscenze accessibili e utili ai nostri bisogni reali:

«I mezzi dello spirito umano sono troppo deboli e l'universo troppo complicato perché una tale perfezione scientifica [spiegare tutto con una sola legge] sia mai alla nostra portata». ¹⁰

Lo spirito positivo «riduce tutti i nostri sforzi teorici a rappresentare l'ordine esterno del mondo tanto quanto basta perché la nostra saggezza pratica possa migliorarlo sistematicamente». ¹¹

⁷ A. COMTE, *Discorso sullo spirito positivo*, p. 51.

⁸ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, I Lezione, in A. COMTE, *Philosophie des sciences*, p. 53.

⁹ A. COMTE, *Discorso sullo spirito positivo*, pp. 20-21.

¹⁰ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, II Lezione, pp. 83-84.

¹¹ A. COMTE, *Système de politique positive*, III, p. 25.

Come si vede, per Comte la scienza, anche se orientata di per sé all'intervento sulla natura, non può e non deve essere solo scienza applicata. La dimensione teorica e contemplativa è centrale, se non dominante. La tecnocrazia vagheggiata da Comte non è ingegneristica. Una società razionale («organica») si realizzerà spontaneamente, parallelamente a una vera e propria riforma intellettuale e morale dell'uomo, che porrà fine all'egoismo e all'anarchia. In Comte non vi è una filosofia della natura, ma una filosofia della scienza e, ancor più, della storia.

Demetafisicizzata la filosofia, era definitivamente desacralizzata la natura. Essa perdeva ogni residuo di valenza normativa che aveva conservato ancora nell'Illuminismo (in alcune versioni materialistiche, come in d'Holbach, non meno che in alcune versioni deistiche, come in Voltaire). L'uso normativo del concetto di natura fu distrutto per sempre da John Stuart Mill. Tutto ciò che gli uomini fanno – scrisse nel saggio *Nature* (1873) – è un violare la natura, un servirsi delle sue leggi per volgerle a scopi umani. È un concetto più elevato della divinità quello secondo cui l'uomo partecipa attivamente alla creazione. Le diverse variazioni sul *naturam sequi* (nel diritto, nella morale, nella politica) non hanno, semplicemente, senso.

Proprio la ribellione alla normatività della natura rendeva la vita umana degna di essere vissuta. Scrisse William James nel 1895:

«Ci furono i tempi in cui i Leibniz, con le loro teste sormontate da mostruose parrucche, potevano costruire le loro teodicee, tempi in cui ben pasciuti funzionari di una chiesa stabilita riuscivano a dimostrare, considerando le valvole del cuore e il legamento della giuntura femorale, l'esistenza di un 'Ordinatore morale e intelligente del mondo'. Ma quei tempi sono finiti; e noi, uomini del secolo diciannovesimo, con le nostre teorie evoluzionistiche e le nostre filosofie meccanicistiche, conosciamo ormai la natura in modo troppo imparziale e rigoroso per adorare senza riserve qualsiasi Dio del cui carattere la natura può essere espressione adeguata. In verità, tutto ciò che noi sappiamo del bene e del dovere procede dalla natura; ma nondimeno tutti noi conosciamo il male. La natura visibile è tutta plasticità e indifferenza; si potrebbe chiamarla un multiverso morale, non un universo morale. Ad una squaldrinella come questa non dobbiamo nessun ossequio; con una totalità come questa non possiamo stabilire alcuna comunione morale, e nei nostri rapporti con la natura e le sue diverse parti siamo liberi di obbedire o distruggere e nel trattare con quelle sue caratteristiche particolari che ci aiuteranno nel raggiungere i nostri fini privati non dobbiamo seguire alcuna legge se non quella della convenienza. In verità, se posso esprimere la mia opinione senza riserve, direi (nonostante che a certe orecchie possa al

momento suonare blasfemo) che il primo passo da farsi per stabilire sane relazioni ultime con l'universo è l'atto di ribellione contro l'idea che esista un Dio di questo genere».¹²

La natura poteva conservare una funzione didattica ed etica solo se intesa come complesso simbolico, come «espositrice della mente di Dio», per usare l'espressione di Ralph Waldo Emerson. È l'istanza della cultura romantica, destinata a sopravvivere fino a noi, in forma più o meno laica, nelle dottrine olistiche che si propongono come alternative al meccanicismo.

2. *Il darwinismo*

Le teorie di Darwin non hanno prodotto solo «una grande rivoluzione nella storia naturale»,¹³ ma una vera e propria rivoluzione intellettuale, modificando irreversibilmente l'immagine della natura e dell'uomo. Il grande mutamento ebbe soprattutto tre aspetti.

1. L'introduzione della dimensione storica nella concezione della natura vivente: il darwinismo portò a compimento un lungo e lento processo di «scoperta del tempo», processo che, iniziato nel Seicento con le prime speculazioni sulla storia della terra, aveva determinato la corrosione di un'immagine del mondo che aveva regnato per duemila anni e, per usare le parole del filosofo americano John Dewey, era fondata «sul presupposto della superiorità del fisso e del definitivo» e sulla considerazione del mutamento e dell'origine come segni di difetto e di irrealtà. «Mettendo le mani sull'arca sacra della permanenza assoluta, considerando come aventi una nascita e una corruzione le forme prima viste come tipi di fissità e di perfezione», Darwin aveva modificato «la logica stessa della conoscenza».¹⁴

2. La fine delle concezioni finalistiche e provvidenzialistiche dell'economia naturale: nelle parole di Karl Marx, Darwin diede «il colpo di grazia alla teleologia». All'immagine di una natura

¹² W. JAMES, *Is Life Worth Living?*, 1895 (trad. it. *La vita vale la pena di essere vissuta?*, in W. JAMES, *Volontà di credere*, a cura di C. SINI, Milano 1984, pp. 34-36).

¹³ C. DARWIN, *On the Origin of Species*, 1859 (trad. it. *L'origine delle specie*, Roma 1974, p. 557).

¹⁴ J. DEWEY, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought* (1910), Bloomington (IN) 1965, pp. 1-2.

ordinata e ben amministrata si contrappose quella di una natura in cui l'equilibrio è sempre precario, l'abbondanza e la varietà sono dovute a spreco e distruzione immensi, l'ordine si realizza anche grazie a un gioco incredibilmente complesso di eventi casuali.

3. Il mutamento del posto dell'uomo nella natura: Darwin inferse un colpo mortale a quello che Sigmund Freud definì l'«universale narcisismo degli uomini». ¹⁵ Darwin «annientò la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella creazione, gli dimostrò la sua provenienza dal regno animale e l'inevitabilità della sua natura animale». Fu questa la seconda mortificazione inflitta alla «presunzione dell'uomo», dopo quella inflitta da Copernico; una terza, «e più scottante», la «megalomania dell'uomo» era destinata a subirla dalla psicoanalisi con la scoperta dell'inconscio. ¹⁶

Vediamo ora nei particolari alcune implicazioni della concezione di Darwin per quanto riguarda il rapporto uomo-natura.

a. Lotta per l'esistenza ed evoluzione

L'Origine delle specie si conclude con l'immagine famosa di «una rigogliosa ripa fluviale (*tangled bank*), coperta di molte piante appartenenti a molti tipi, con gli uccelli che cantano tra i cespugli, i diversi insetti che svolazzano intorno e con i vermi che strisciano sul terreno umido». È un'immagine positiva: la contemplazione della natura lussureggiante ci riconcilia con i suoi aspetti brutali: il risultato è grandioso, anche se il prezzo pagato è alto:

«Dalla guerra della natura, dalla carestia e dalla morte, nasce la cosa più alta che si possa immaginare: la produzione degli animali più elevati. Vi è qualcosa di grandioso (*grandeur*) in questa concezione della vita, con le sue molte capacità, che inizialmente fu data a poche forme o ad una sola e che, mentre il pianeta seguita a girare secondo la legge immutabile della gravità, si è evoluta e si evolve, partendo da inizi così semplici, fino a creare infinite forme estremamente belle e meravigliose». ¹⁷

È una pagina in tono col deismo che, per ammissione dello stesso Darwin, aveva improntato la sua visione della natura al

¹⁵ S. FREUD, *Introduzione alla psicanalisi*, 1915-1917 (trad. it., Torino 1992, p. 258).

¹⁶ *Ibidem*, p. 259.

¹⁷ C. DARWIN, *L'origine delle specie*, pp. 561-562.

tempo in cui scriveva l'*Origine delle specie*. Anche nel capitolo dedicato alla lotta per l'esistenza Darwin aveva sentito il bisogno di rassicurare il lettore:

«Quando riflettiamo su questa lotta possiamo consolarci nella sicurezza che la guerra della natura non è incessante, non esiste la paura, la morte di solito è immediata e i vigorosi, i sani e i felici sopravvivono e si moltiplicano». ¹⁸

Ma nello stesso capitolo, poche pagine prima, aveva chiesto al lettore uno sforzo d'immaginazione opposto, tale da consentirgli di vedere la distruzione dietro il volto ridente della natura:

«Noi vediamo la superficie della natura, splendente di letizia; spesso vediamo una sovrabbondanza di alimenti e non vediamo, o dimentichiamo che gli uccelli, che cantano oziosamente intorno a noi, vivono per lo più di insetti e di semi e quindi distruggono continuamente la vita. Oppure dimentichiamo in quale misura altri uccelli e animali da preda distruggono questi cantori, le loro uova e i loro nidiacei. Non ricordiamo sempre che, anche se l'alimento può essere sovrabbondante in questo momento, non lo è in tutte le stagioni, un anno dopo l'altro». ¹⁹

Affermazioni simili sono tutt'altro che rare negli scritti di Darwin. Già vent'anni prima, ad esempio, in una nota manoscritta leggiamo:

«È difficile credere che la terribile ma silenziosa guerra degli esseri viventi abbia luogo in boschi dove tutto è pace e in campi ridenti». ²⁰

E in un'annotazione marginale su un'opera di Alexander von Humboldt:

«Ogni ora quale carneficina nel magnifico, calmo scenario delle foreste tropicali – Si contempli dall'alto di una vetta uno di questi [spettacoli] tropicali – com'è pacifico e pieno di vita!». ²¹

Considerazioni come queste gl'ispiravano talora uscite molto meno concilianti:

¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 110-111.

²⁰ C. DARWIN, *Notebook E*, in *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, Cambridge 1987, p. 114.

²¹ Citato in P.H. BARRETT - A. CORCOS, *A Letter from Alexander von Humboldt to Charles Darwin*, in «*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*», 27 (1972), pp. 159-172, qui p. 160.

«Che libro – leggiamo in una lettera del 1856 – potrebbe scrivere un capellano del Diavolo sulle opere della natura, così maldestre, abiette, piene di sprechi, di errori grossolani e di orrende crudeltà!». ²²

L'idea della lotta per l'esistenza strideva inevitabilmente con la credenza ingenua nell'armonia e nella felicità della natura. Certo, generazioni di teologi naturali e di pii naturalisti avevano brillantemente mostrato come l'equilibrio e l'armonia fossero ottenuti a prezzo di distruzione e morte. Ma ora Darwin dimostrava che le stesse cause che producevano conservazione, stabilità ed equilibrio potevano produrre precarietà, estinzione, trasformazione. L'aspetto sereno, maestoso, lussureggiante della natura coesisteva con l'aspetto tragico. La natura era insieme crudele e benefica, avara e prodiga, ma non conforme ad un progetto minuzioso.

La dottrina di Darwin poteva offrire, e offrì, argomenti sia agli ottimisti sia ai pessimisti, secondo che si ponesse l'accento sulla sorte tragica delle miriadi di esseri distrutti da una natura prodiga di vita ma avara di cure o sulla grandiosità di un processo che, seppure ad un prezzo altissimo, produceva forme sempre superiori, insomma secondo che ci si chiedesse «Perché la legge della natura dev'essere la strage?» ²³ o si guardasse, oltre le sofferenze individuali, all'esaltante prospettiva del progresso: «Ma leggi l'intenzione della Natura di accelerare la corsa al perfezionamento, e subito appariranno stelle nella notte più fonda», leggiamo in una poesia (1885) di George Meredith. ²⁴

La diffusione delle idee di Darwin suscitò tutto lo spettro delle reazioni emotive possibili fra questi due estremi. Ma né l'ottimismo né il pessimismo rendevano giustizia alla nuova visione della natura: entrambi radicalizzavano unilateralmente aspetti in essa coesistenti e forse complementari. Il fatto è che la visione darwiniana superava l'alternativa e la destituiva di senso. Materialista o deista che il giovane Darwin fosse stato, la sua scienza era venuta divorando i presupposti filosofici generali del suo autore e inaridendo le fonti da cui scaturiva il bisogno di trovare risposta a certe domande, e forse anche di porsele. Il vero messaggio contenuto nella visione darwiniana era forse proprio l'incertezza: l'economia della natura

²² F. DARWIN - A.C. SEWARD (edd), *More Letters of Charles Darwin*, I, London 1903, p. 94.

²³ T. HARDY, *Jude the obscure* (1895); trad. it. *Giuda l'oscuro*, Milano 1960, p. 337.

²⁴ G. MEREDITH, *The Poems of George Meredith*, I, New Haven (CT) - London 1978, p. 413.

non impartiva più insegnamenti inequivocabili sull'economia morale della natura. Questa, almeno, è la condizione in cui troviamo Darwin dopo il 1859. Sempre più agnostico col passare degli anni, confessava candidamente di dibattersi nell'oscurità. Nel 1860, ad un corrispondente che sosteneva la compatibilità della selezione naturale col disegno divino rispondeva:

«Quanto all'aspetto teologico della questione, esso mi è sempre doloroso. Sono confuso. Non avevo intenzione di scrivere da ateo, ma devo confessare che non riesco a vedere prove di benevolenza e di disegno tutt'intorno a noi così chiaramente come le vedono altri, e come io stesso vorrei vedere. Mi sembra che nel mondo ci sia troppa infelicità. Non riesco a convincermi che un Dio benefico abbia studiatamente creato gl'icneumonidi con l'espressa intenzione che si cibassero del corpo vivo delle larve o un gatto perché giocasse col topo. Non credendo questo, non vedo alcuna necessità di credere che l'occhio sia stato disegnato espressamente. D'altra parte, non posso affatto accontentarmi di vedere questo meraviglioso universo, e soprattutto la natura dell'uomo, e di concludere che tutto è il risultato di forze cieche. Sono incline a vedere in ogni cosa il risultato di leggi progettate, con i particolari, buoni o cattivi che siano, lasciati all'opera di ciò che possiamo chiamare il caso. Non che quest'opinione mi soddisfaccia *completamente*. Sento nel mio intimo che l'intero argomento è troppo profondo per l'intelletto umano: è come se un cane speculasse sulla mente di Newton. Ognuno speri e creda come può. Certo sono d'accordo con Lei che le mie opinioni non sono necessariamente atee. Il fulmine uccide un uomo, sia egli buono o cattivo, per la straordinaria complessità dell'azione delle leggi naturali. Un bambino (che può poi rivelarsi un idiota) nasce per l'azione di leggi ancora più complesse, e non vedo perché un uomo o un altro animale non possa essere stato originariamente prodotto da altre leggi e queste leggi non possano essere state espressamente disegnate da un Creatore onnisciente, che prevedeva ogni evento e conseguenza futura. Ma più ci penso più aumenta la mia confusione, come probabilmente ho dimostrato in questa lettera».²⁵

In un'altra lettera preferiva «alzare bandiera bianca».²⁶ «La mia teologia – confessava nel 1870 – è semplicemente un pasticcio: non posso vedere nell'universo solo il risultato del caso cieco, eppure non riesco a vedere nei particolari alcuna prova di disegno benefico, anzi di un disegno qualsivoglia».²⁷

«Può non essere logico – leggiamo nella *Natural selection*, l'opera mai completata di cui l'*Origine delle specie* è solo un riassunto –, ma per la mia imma-

²⁵ F. DARWIN (ed), *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*, II, London 1887, pp. 311-312.

²⁶ *Ibidem*, p. 382.

²⁷ F. DARWIN - A.C. SEWARD (edd), *More Letters of Charles Darwin*, p. 321.

ginazione è più soddisfacente vedere nel cuculo che butta fuori dal nido i suoi fratelli acquisiti, nelle larve degl'icneumonidi che si nutrono del corpo vivo della loro preda, nel gatto che gioca col topo, nelle lontre e nei cormorani che giocano con i pesci vivi, non istinti dati dal Creatore con interventi speciali, ma aspetti particolari di una legge generale che conduce al progresso (*advancement*) di tutti gli esseri organici: 'Moltiplicatevi, variate e che le forme più forti vivano grazie alla loro forza e le più deboli muoiano!'.²⁸

La valutazione morale dei fenomeni naturali conduceva a contraddizioni. Noi ammiriamo, scrive Darwin, la tigre femmina che protegge con ferocia i suoi piccoli o la gallina che affronta il falco a costo della vita: questi istinti ci sembrano provvidenziali. Ma che dire dell'ape regina che cerca di pungere a morte le sorelle rivali appena nate? «Siamo soliti parlare di amore materno, ma qui abbiamo odio materno istintivo, inveterato; eppure sono la stessa cosa, se utili alla comunità, per la forza inconsapevole e impietosa della selezione naturale». E può chiamarsi perfetta una creatura la cui unica funzione consiste nell'accoppiarsi con la femmina in un'unione che si conclude inevitabilmente con la morte? Ammiriamo i modi in cui tanti insetti trovano la femmina, la raggiungono, si uniscono a lei, «ma possiamo ammirare allo stesso modo la produzione, al solo scopo di fecondare due o tre regine, di circa duemila fuchi, inutili all'alveare e incapaci perfino di procurarsi il cibo, che non servono nemmeno da spazzini, come i maschi delle vespe, e vengono uccisi anzi tempo dai loro parenti più stretti?».²⁹ Ammiriamo il modo in cui le piante attirano la visita degli insetti, ma possiamo considerare altrettanto perfetta la fecondazione compiuta dalle conifere al prezzo di uno spreco incalcolabile di nubi di polline così dense che sui ponti delle navi si possono raccogliere secchiate intere di questi preziosi granuli? Ammiriamo il meccanismo con cui la *Dionea* cattura gli insetti, ma che dire dello «spreco immenso» di insetti portati via dal vento ancora attaccati alle gemme d'ippocastano? Per ognuna delle migliaia di gemme che si trovano su un solo albero sono sacrificati almeno quattro insetti. «Ma in tutti questi casi, se l'animale o la pianta può lottare con successo con i suoi quattro concorrenti, il principio della selezione naturale è soddisfatto».³⁰ E poco importa che l'uso del pungiglione causi

²⁸ C. DARWIN, *Charles Darwin's «Natural Selection», Being the Second Part of His Big Species Book Written from 1856 to 1858*, Cambridge 1975, p. 527.

²⁹ *Ibidem*, p. 381.

³⁰ *Ibidem*, p. 382.

talvolta la morte dell'ape, se in generale la capacità di pungere e la potenza del veleno sono utili alla specie: la selezione naturale questo vuole.

Il problema del disegno divino e dell'ordine della natura era connesso strettamente, in Darwin né più né meno che nei naturalisti devoti del Settecento, con «la difficoltà dell'immensa quantità di sofferenza nel mondo».³¹ Se Dio aveva progettato il mondo, se era direttamente responsabile di ogni caratteristica della struttura e delle abitudini di vita degli esseri viventi, anche della più insignificante, allora era impossibile non considerarlo responsabile del male e della sofferenza. Meglio sgravarlo di qualche incombenza amministrativa che renderlo responsabile degli aspetti negativi della creazione. Darwin, è stato scritto, capì che «l'uomo moderno preferisce una sofferenza senza senso ad una sofferenza presentata come comprensibile perché voluta dall'alto», egli «apparteneva, con i Mill, a quel tipo di negatori di Dio che desideravano un Dio migliore di Dio».³² Nel mondo, scriveva ad un corrispondente, la felicità prevale sull'infelicità, altrimenti le specie non si riprodurrebbero (argomento già usato da Buffon); ma subito dopo sembrava contraddirsi:

«Che nel mondo vi sia molta sofferenza nessuno mette in dubbio. Alcuni hanno tentato di spiegarlo riferendo tutto all'uomo e immaginando che serva al suo miglioramento morale. Ma il numero degli uomini al mondo è nulla a confronto di quello di tutti gli altri esseri senzienti, e questi spesso soffrono molto, senza alcun miglioramento morale. Questo vecchissimo argomento dell'esistenza del dolore contro l'esistenza di un Causa Prima intelligente mi sembra avere molta forza. Invece l'esistenza di tanto dolore ... si concilia bene con l'idea che tutti gli esseri viventi si siano sviluppati per variazione e selezione naturale».³³

Che senso aveva – si chiedeva Darwin nel 1881 – parlare di felicità di fronte alle «infinite sofferenze degli animali».³⁴ La teoria della selezione naturale dava dei processi naturali spiegazioni compatibili con l'esistenza del male. Spiegazioni, non giustificazioni. Altri avevano, e avrebbero, negato o giustificato l'esistenza

³¹ F. DARWIN (ed), *The Life and Letters of Charles Darwin*, I, p. 307.

³² D. FLEMING, *Charles Darwin, the Anaesthetic Man*, in «Victorian Studies», 4 (1961), p. 231.

³³ F. DARWIN (ed), *The Life and Letters of Charles Darwin*, I, p. 311.

³⁴ F. DARWIN - A.C. SEWARD (edd), *More Letters of Charles Darwin*, p. 395.

del male, invocando il disegno divino prima, l'evoluzione poi. Questo era ormai impossibile a Darwin: lo spreco, la distruzione, la sofferenza, nonché essere giustificati, mostravano che i processi naturali non erano disegnati nei minimi particolari. La sostituzione del Creatore con la selezione naturale esigea che il male fosse riconosciuto in tutta la sua vastità. Una concezione genericamente deistica poteva aver avvolto la nozione della lotta per l'esistenza e della selezione naturale in un alone rassicurante, ma, col passare degli anni, la causa prima dell'ordine del mondo si era sempre più avvolta nell'oscurità. Per molti fu come se Darwin avesse spogliato la natura della sua innocenza:

«Da un'infinità di secoli – scriveva il romanziere Gilbert K. Chesterton – l'uomo combatte una lotta col peccato ... Ma in questa lotta ha sempre avuto dalla sua la natura: egli poteva essere contaminato e angosciato, ma i fiori erano innocenti e le colline forti. Adesso però è giunta l'ora in cui, a quanto ai mortali è dato di vedere, l'intero mondo fisico ha disertato per passare dalla parte del diavolo. L'universo, governato dalla violenza e dalla morte, ha lasciato l'uomo a combattere da solo, con una manciata di miti e di memorie. Gli uomini hanno dovuto errare in campi contaminati e sollevare gli occhi a colline d'abominio; hanno dovuto armarsi per combattere la crudeltà dei fiori e i crimini dell'erba».³⁵

Sentimenti del genere condizionavano il giudizio sullo stesso meccanismo evolutivo della selezione naturale. George Bernard Shaw, ad esempio, la rifiutava, e preferiva un lamarckismo vitalista, proprio per questo:

«Quando s'intravede l'intero significato della teoria darwiniana, il cuore sprofonda in un mucchio di sabbia. C'è in essa un fatalismo ripugnante, una sinistra e detestabile riduzione della bellezza e dell'intelligenza, del vigore e dell'intenzione, dell'aspirazione e dell'onore a mutamenti casuali e pittoreschi come quelli che una valanga può produrre in un paesaggio di montagna o un incidente ferroviario in una figura umana. Chiamare ciò selezione naturale è una bestemmia, possibile per i molti che vedono nella natura solo un'aggregazione casuale di materia inerte e morta, ma eternamente impossibile per gli spiriti e le anime dei giusti. Se non fosse una bestemmia ma una verità scientifica, le stelle del cielo, la tempesta e la rugiada, l'inverno e l'estate, il fuoco e il caldo, le montagne e le colline non potrebbero più essere invocate per esaltare il Signore nelle nostre lodi:

³⁵ Citato in A.O. LOVEJOY, *Some Aspects of Darwin's Influence upon Modern Thought* (1909), in F.L. BAUMER (ed), *Intellectual Movements in Modern European History*, New York - London 1965, p. 123.

la loro azione sarebbe di modificare tutte le cose affamando ciecamente e assassinando tutto ciò che non ha abbastanza fortuna da sopravvivere nella lotta universale per il trugolo». ³⁶

Un antidoto al pessimismo ispirato dalla visione di una natura «rossa di zanna e d'artiglio» poteva venire dalla considerazione che in natura non c'è solo lotta, ma anche cooperazione, sia fra individui della stessa specie, sia fra individui di specie diverse. Su questo aspetto fece leva una schiera di naturalisti, alcuni per integrare la concezione di Darwin e per salvarla dalle esagerazioni dei suoi seguaci più esagitati, altri per elaborare una dottrina alternativa al darwinismo, e quindi anche una diversa visione del posto dell'uomo nella natura. Il darwinismo rendeva impossibile il ritorno ad un'immagine idillica della natura, ma questo non voleva dire che la natura fosse un *bellum omnium contra omnes*.

La dottrina della cooperazione ebbe numerosi sostenitori in diversi paesi: dagli zoologi russo-tedeschi Karl Fëdorovič Kessler e Aleksandr Fëdorovič Brandt ai biologi e divulgatori Ludwig Büchner, autore di un'opera dal titolo *Amore e vita amorosa nel regno animale* (1879), e Wilhelm Bölsche, autore di veri e propri *bestseller*. Naturalmente incontrò il favore di coloro che per motivi politici osteggiavano le dottrine individualistiche, come i populisti russi, i socialisti tedeschi o i radicali francesi. In Francia la dottrina della cooperazione venne usata in biologia e in sociologia per alimentare l'opposizione neolamarckiana alla teoria darwiniana e neodarwiniana della lotta per l'esistenza, ritenuta la manifestazione di una mentalità individualistica e aggressiva tipicamente britannica e dunque estranea agl'ideali della Rivoluzione e allo spirito francese. Fra i primi a dar voce al «credo solidarista» che divenne l'ideologia politica dominante della Terza Repubblica fu Jean-Louis de Lanessan, medico, naturalista e uomo politico, che fin dal 1880 contrappose alla dottrina della lotta per l'esistenza il principio dell'*association pour la lutte*. La tendenza all'associazione, scrisse, è una legge universale: si manifesta già nei minerali, come mostrano i cristalli di sale che, uniti, resistono all'acqua di mare che altrimenti li scioglierebbe e le rocce che, associandosi, lottano più efficacemente con le onde del mare, la pioggia che le erode, i licheni che ne corrodono la superficie, la folgore che le

³⁶ G.B. SHAW, *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch* (1921), Harmondsworth 1977, pp. 31-32.

fende e gli arbusti che allargano la fenditura. «La natura ha orrore dell'isolamento».³⁷ L'associazione è l'arma vincente nella lotta per l'esistenza, nella quale chi rimane isolato soccombe.

Secondo una concezione generale che ebbe una grande diffusione, l'evoluzione nel suo complesso procedeva nella direzione dell'altruismo; quest'ultimo, in un certo senso, si sviluppava dall'egoismo. Secondo Henry Drummond, professore di scienze naturali a Glasgow, al Theological College della Free Church of Scotland, sia la lotta più brutale sia le forme meno violente che erano venute via via soppiantandola sono fattori e fasi di un'unica evoluzione della natura verso l'alto: la lotta era stata il prezzo da pagare proprio perché si affermasse l'altruismo, ovvero la «lotta per la vita degli altri», che ne aveva preso il posto come strumento di successo e di evoluzione spirituale. La lotta cruenta dei primordi era venuta cedendo il passo a forme sempre meno violente. Nell'uomo ormai si manifestava sotto forma di concorrenza economica, conflitto politico, scontro di idee.

Anche secondo gli autori del primo trattato sistematico di biologia sessuale, *The evolution of sex* (1889), gli scozzesi Patrick Geddes e Arthur J. Thomson, l'evoluzione procedeva nella direzione del massimo sviluppo della socialità e della cooperazione. Le basi biologiche dell'altruismo erano nella riproduzione e nel sesso. L'evoluzione degli organismi superiori era caratterizzata dal progressivo aumento del sacrificio riproduttivo. Lo stesso passaggio dagli organismi unicellulari ai pluricellulari era avvenuto attraverso la formazione di colonie di individui poi favorite dalla selezione naturale e consolidatesi fino a formare un solo organismo. La «socialità organica» prevaleva sull'utilità individuale:

«Tutti questi fenomeni di sopravvivenza del veramente più adatto grazie all'amore, al sacrificio e alla cooperazione richiedono un risalto ben maggiore di quello che potrebbero ricevere nell'ipotesi secondo cui il progresso essenziale della specie si realizza attraverso la lotta cruenta degli individui al limite del sostentamento. Ognuno dei grandi passi del progresso organico è di fatto associato ad una maggiore subordinazione della concorrenza individuale agli scopi riproduttivi o sociali e della concorrenza interspecifica all'associazione cooperativa».³⁸

³⁷ J.-L. DE LANESSAN, *Le transformisme, évolution de la matière et des êtres vivants*, Paris 1883, p. 428.

³⁸ P. GEDDES - A.J. THOMSON, *The Evolution of Sex*, London 1889, p. 311.

Tutto lo studio dei rapporti fra i processi vegetativi e i processi riproduttivi mostra che la vita individuale e quella della specie scorrono secondo «ritmi paralleli», che «l'individuo è solo un anello della specie e i suoi processi riproduttivi sono d'importanza fondamentale per la comprensione degli stessi processi di autoconservazione»: dunque la «teoria individualistica dell'esistenza» va riveduta profondamente. Dal sesso alla famiglia, alla tribù o alla città, alla nazione o alla razza e da ultimo all'umanità intera, «la concorrenza e la sopravvivenza del più adatto non sono mai completamente sopresse, ma ricompaiono ad ogni livello a produrre il tipo più elevato, cioè più integrato e associato». Ma questo vuol dire che tali fattori non sono «i meccanismi essenziali del progresso»; non è più possibile sottovalutare «il fattore associativo»:

«È possibile interpretare gl'ideali del progresso etico attraverso l'amore e la socialità, la cooperazione ed il sacrificio, non come mere utopie contraddette dall'esperienza, ma come le massime espressioni del processo evolutivo centrale del mondo organico. L'ideale dell'evoluzione è davvero un eden, e benché la concorrenza non possa mai essere del tutto eliminata e il progresso debba così avvicinarsi all'ideale senza mai raggiungerlo completamente, è già molto che la nostra storia naturale riconosca che 'la legge finale della creazione' non è la lotta, ma l'amore».³⁹

Il più noto sostenitore dell'importanza della cooperazione in natura fu Pëtr Alekseevič Kropotkin, il geografo, geologo e naturalista che rinunciò ai privilegi aristocratici per dedicarsi alla causa dell'anarchia e passò gran parte della sua vita in esilio. «Quello che hanno fatto di Darwin è abominevole», tuonò nella prefazione della sua opera più nota, *Mutual aid* (1902):

«Hanno ridotto il concetto di lotta per l'esistenza al suo significato più ristretto. Hanno concepito il mondo animale come un mondo di lotta perpetua fra individui affamati e assetati di sangue; hanno fatto riecheggiare nella letteratura moderna il grido di guerra 'guai ai vinti' come se fosse l'ultimo grido della biologia; hanno elevato la 'lotta senza pietà' per il vantaggio personale a principio biologico a cui deve sottostare anche l'uomo, pena il soccombere in un mondo fondato sullo sterminio reciproco».⁴⁰

Proclamando la legge dell'annientamento reciproco, i seguaci di Darwin hanno stravolto il concetto del maestro, interpretandolo

³⁹ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁰ P.A. KROPOTKIN, *Mutual Aid*, 1902 (trad. franc. *L'entr'aide*, Paris 1904, pp. XIII, 4).

nel senso di «lotta fra i membri della stessa specie»; ma la cooperazione «non è solo l'arma più potente nella lotta per l'esistenza contro le forze ostili della natura e le specie nemiche, ma anche il fattore più importante dello sviluppo progressivo». ⁴¹ I più adatti non sono i più aggressivi, ma i più solidali. La legge della natura non è la strage. Nonché essere immorale o amorale, «la natura dev'essere considerata *la prima maestra di morale dell'uomo*. L'istinto sociale, innato negli uomini così come in tutti gli animali, è l'origine di tutte le idee etiche e di tutti i successivi sviluppi etici». ⁴²

b. Il posto dell'uomo nella natura

Secondo Darwin, anche le facoltà intellettuali e morali dell'uomo erano derivate, come le fisiche, da quelle degli animali per selezione naturale di variazioni utili ma impercettibili. Sotto ogni riguardo, dunque, fra l'uomo e l'animale vi era solo un differenza di grado:

«L'uomo – scrive Darwin – va scusato se prova un qualche orgoglio per essere asceto, anche se non per meriti propri, alla sommità della scala dei viventi, e il fatto di essersi così elevato, invece di essere stato dalle origini collocato lì, può dargli speranza per un destino ancora più elevato in un lontano futuro ... Peraltro dobbiamo riconoscere, almeno mi sembra, che l'uomo, con tutte le sue nobili qualità, con la 'simpatia' che prova per i più degradati, con la benevolenza estesa non solo a tutti gli uomini ma alle più umili creature viventi, con il suo intelletto quasi divino che è penetrato nei movimenti e nella struttura del sistema solare, con tutti questi enormi poteri, ancora porta impressa nella sua struttura fisica l'impronta indelebile della sua infima origine». ⁴³

In un appunto manoscritto del 1837 Darwin scrisse: «La nostra origine (*descent*) ... è l'origine (*origin*) delle nostre passioni malvage!! Il diavolo, sotto forma di babbuino, è nostro nonno». ⁴⁴ Per rendere giustizia sia a Darwin sia ai babbuini bisogna subito dire che Darwin amava gli animali («i nostri fratelli nel dolore») e che fra i tanti esempi di comportamento altruistico addotti nell'*Origine dell'uomo* per dimostrare che le più elevate facoltà morali dell'uomo

⁴¹ *Ibidem*, pp. 39-40.

⁴² *Ibidem*, pp. 415-416.

⁴³ C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 1871 (trad. it. *L'origine dell'uomo*, Roma 1972, p. 651).

⁴⁴ C. DARWIN, *Notebook M*, in *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844*, p. 125.

hanno origine nelle analoghe facoltà degli animali c'è proprio quello di un vecchio babbuino, «un vero eroe», che scese dalla montagna dov'era al sicuro per strappare un suo giovane compagno ad una torma di cani meravigliati:

«Per parte mia – leggiamo nella conclusione dell'opera – vorrei piuttosto essere disceso da quella piccola eroica scimmietta che sfidò il suo terribile nemico [un gorilla] per salvare la vita del proprio guardiano, o da quel vecchio babbuino ... piuttosto che da un selvaggio che trae diletto dal torturare i nemici, consuma sacrifici di sangue, pratica l'infanticidio senza rimorso, considera le mogli come schiave, non conosce il pudore, ed è tormentato da enormi superstizioni». ⁴⁵

Nonostante che nel 1837 avesse scritto le parole sopra citate, in tutte le riflessioni successive sull'origine del senso morale, Darwin si servì del confronto fra le facoltà morali dell'uomo e quelle degli animali per sottolineare piuttosto la presenza in questi ultimi di tratti «umani» e di comportamenti sociali «positivi» (dal punto di vista umano) che la presenza di tratti ferini nell'uomo.

Il motivo dell'eredità animale dell'uomo poteva dare luogo a due sviluppi: 1) una riformulazione in linguaggio evoluzionistico della dottrina morale, risalente almeno a Platone, della «bestia che è dentro di noi»: la parte negativa della nostra natura veniva allora a coincidere con l'eredità del nostro passato animalesco; 2) un'indagine sulla continuità fra i comportamenti tipici degli animali sociali e il comportamento morale e sociale umano, ovvero, in termini più generali, fra l'istinto e la razionalità da quello evolutasi. Entrambi gli sviluppi sono accennati in Darwin, ma è il secondo che trova espressione più chiara nell'*Origine dell'uomo*.

c. La bestia nell'uomo

La versione evoluzionistica di questa concezione ha avuto notevole fortuna letteraria: basti pensare alla *Bête humaine* di Zola o allo *Strano caso del dottor Jekyll e Mister Hyde* (Mr. Hyde, «demoniaco» e «scimmiesco», è la «belva che dorme» nel dottor Jekyll), alla «bestia acquattata in fondo a ciascuno di noi» a cui Pirandello paragona l'«anima istintiva» nel saggio sull'umorismo, o alla seguente descrizione da parte di Hippolyte Taine del modo in cui anche una persona normale e tranquilla si lascia contagiare

⁴⁵ C. DARWIN, *Origine dell'uomo*, p. 650.

dall'anima patologica della folla e, percorrendo a ritroso in pochi attimi la propria storia evolutiva, degenera nell'«animale primitivo, il gorilla feroce e lubrico che si credeva domato, ma che rimane per sempre nell'uomo», sotto il fragile tessuto delle convenzioni sociali:

«La sua rabbia è esasperata dal pericolo e dalla resistenza. Prende la febbre per contatto con quelli che l'hanno già ... Aggiungete a questo il clamore, l'ubriachezza, lo spettacolo della distruzione, il tremore nervoso del corpo sottoposto a uno sforzo che eccede le sue capacità di sopportazione, e capirete come, dal contadino, dall'operaio e dal borghese pacificati e addomesticati da una lunga civiltà, vediamo d'un tratto saltar fuori il barbaro e, peggio ancora, l'animale primitivo, il babbuino sghignante, sanguinario, dissoluto, che sghignazza nell'uccidere e fa le capriole sulle rovine che ha prodotto».⁴⁶

È un brano che può valere da prototipo di tante simili descrizioni dell'«anima della folla» o del carattere atavico del criminale.

A ben vedere, il darwinismo cambiò poco o nulla nella sostanza dell'antica dottrina della bestia nell'uomo. Che i nostri impulsi malvagi derivino da una natura animale eterna e inalterabile o siano residui di qualcosa che lentamente, faticosamente si viene spegnendo cambia poco nell'atteggiamento verso la bestia che è in noi oggi: può mutare la prospettiva del giudizio morale, ma non l'atteggiamento di fondo; possono mutare i motivi per i quali si condannano come «bestiali» certi comportamenti, ma non viene meno la condanna come tale. La malvagità appare come qualcosa di estraneo alla parte migliore della natura umana, si tratti dell'eredità di un passato edenico o della promessa di un futuro evolutivo. Fra i tanti usi del darwinismo ci fu posto anche per una versione naturalistica della dottrina del peccato originale: l'uomo certo non era decaduto da una condizione di purezza, ma si era elevato da una condizione ferina, però in entrambi i casi i suoi impulsi peggiori avevano radice in una tara originaria. Scriveva nel 1865 Francis Galton, cugino di Darwin e fondatore dell'eugenetica:

«È motivo comune dei moralisti di ogni credo che l'uomo nasca con una natura imperfetta. Le sue aspirazioni sono rivolte molto in alto, ma nelle sue disposizioni vi è una debolezza che non gli consente di realizzare i suoi nobili intenti. L'intera natura morale dell'uomo è macchiata dal peccato, che gl'impedisce di fare ciò che egli sa essere giusto ... Il senso del pec-

⁴⁶ I. TAINE, *Les origines de la France contemporaine. La Révolution*, Paris 1878-1885, I, p. 70.

cato originale consisterebbe, secondo la mia teoria, non nella caduta dell'uomo da una condizione superiore, ma nella sua rapida ascesa da una inferiore». ⁴⁷

Non una caduta originaria, dunque, ma un continuo pericolo di ricadute individuali nella condizione originaria. È un'idea che confluisce nel grande spettro della degenerazione, il pericolo denunciato fra Otto e Novecento in tanti scritti di medici, biologi, psicologi, sociologi, letterati, che danno voce a paure vecchie e nuove, ma tutte ingigantite fino a diventare una fonte di angoscia collettiva.

Sull'idea della bestia nell'uomo si poteva basare una grande varietà di scelte e di moniti. Ci si poteva sentire obbligati a far di tutto per reprimere la nostra natura bestiale: «Avanza verso l'alto, espelli la bestia, / e fa' morire la scimmia e la tigre», aveva scritto il poeta Tennyson in *In Memoriam* (1850), cioè prima che Darwin rendesse note le sue idee. Se l'uomo vuole ascendere, scriveva Giovanni Pascoli, «dall'animalità che ha in comune con le bestie ... egli deve concepire o rafforzare l'orrore per la bestia che ha in sé ... nell'abisso della sua coscienza». Oppure si poteva confidare che l'evoluzione procedesse spontaneamente verso il trionfo dei sentimenti più elevati e la scomparsa dei più primitivi ed egoistici: è la dottrina sostenuta ad esempio da Spencer, secondo il quale l'evoluzione psichica e morale tende, in virtù del principio fondamentale dell'adattamento progressivo ad un ambiente fisico e sociale sempre più complesso, a sviluppare e consolidare comportamenti superiori, e da ultimo a conciliare egoismo e altruismo. Si poteva sperare che riforme sociali e politiche rinsaldassero la precaria crosta della civiltà. Oppure si potevano invocare, come fecero gli eugenetisti, provvedimenti legislativi che confinassero in un numero sempre minore di individui i residui del passato ferino e, con un'accurata politica di selezione sociale, consolidassero la base biologica dei comportamenti accettabili. Letterati narcisisti come D'Annunzio potevano celebrare la «divina bestialità». Critici della modernità come Nietzsche potevano manifestare il rimpianto per i tempi in cui gli uomini erano creature d'istinti potenti e generosi e auspicare l'avvento di nuove «bestie bionde» che riscattassero l'umanità dalla decadenza a cui si era avviata da quando l'introversione degli istinti, prima scaricati all'esterno, aveva prodotto la «cattiva coscienza»

⁴⁷ F. GALTON, *Hereditary Talent and Character*, in «Macmillan's Magazine», 12 (1865), p. 327.

di un animale ragionevole e malato. Infine, si poteva vedere nella nostra eredità animale qualcosa di positivo: la base stessa della moralità. Questa possibilità ci riconduce al secondo sviluppo del motivo della bestia nell'uomo, quello che mette in primo piano gli istinti sociali. Prima di passare a questo punto, però, dobbiamo fare alcune brevi considerazioni.

L'identificazione del negativo col bestiale, per quanto duratura, è diventata sempre meno sostenibile, e proprio grazie a quegli studi sulla psicologia animale e la psicologia comparata a cui l'evoluzionismo ha dato impulso decisivo; in un certo senso, l'etologia l'ha addirittura capovolta. La bestia dentro di noi è una figura mitica quanto quella del «buon selvaggio». Anzi, è il massimo dell'antropomorfismo: quella bestia pericolosa, ossessionata dal sesso e violenta è umana, troppo umana. L'esaltazione della spiritualità come prerogativa dell'uomo è stata per lo più accompagnata dal disprezzo per ciò che non è umano e dall'attribuzione all'uomo del diritto di vita e di morte sul resto del mondo organico. Non a caso molte teorie settecentesche sull'origine della società ponevano agli inizi di questa la lotta contro gli animali, che aveva spinto gli uomini a coalizzarsi: la repressione della bestia fuori va di pari passo con la repressione della bestia dentro, che rende gli uomini insocietoli. Come ha notato Mary Midgley,⁴⁸ «i vizi della mostruosa bestia dentro di noi vengono proiettati sugli animali reali»: li distruggiamo più facilmente se li disprezziamo, e li disprezziamo perché disprezziamo quella parte di noi che chiamiamo «bestiale». L'immagine degli animali reali si carica delle paure e dei desideri che vi proiettiamo. Gli animali ne diventano addirittura i simboli e poi, per una confusione che non ha nessuna giustificazione logica, i simboli sono trattati come attributi reali e agli animali sono attribuite quelle qualità di cui sono stati assunti a simboli. L'atteggiamento verso la bestia esterna è legato all'atteggiamento verso la bestia interna.

d. Gli istinti sociali

Secondo Darwin, alle origini delle facoltà morali dell'uomo stavano gli istinti sociali degli animali. La «simpatia», nel senso della capacità di immedesimarsi nei propri simili e di aiutarli, si era

⁴⁸ M. MIDGLEY, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, London 1980, p. 5.

evoluta per selezione naturale, rappresentando un vantaggio nella lotta per l'esistenza. Infatti, le tribù di nostri antenati in cui vi era un numero maggiore di membri pronti a cooperare e se necessario a sacrificarsi per i compagni non potevano non sconfiggere e soppiantare le altre tribù, e diffondere così sempre più queste nobili qualità. La selezione naturale, dunque, non aveva rafforzato solo le qualità egoistiche, cioè utili all'individuo, ma anche quelle utili al gruppo. Naturalmente, questo aspetto della teoria darwiniana incontrò il favore di tutti i nemici delle etiche spiritualistiche e individualistiche, in particolare dei socialisti. Gli «istinti sociali» sono, ad esempio, al centro della riflessione morale di Karl Kautsky, il *leader* socialdemocratico tedesco che divenne marxista solo dopo essere divenuto darwiniano. Kautsky contrappone sia ai «manchesteriani» sia ai neokantiani l'etica materialistica basata sul darwinismo. Questa dimostra, contro i primi, che l'individualismo aggressivo è un prodotto sociale e non un dato naturale e, contro i secondi, che i sentimenti altruistici non sono affatto una peculiarità dell'uomo. Già negli esseri meno evoluti le necessità della lotta per l'esistenza inducono a coalizzarsi in gruppi e società tenuti insieme da vincoli di solidarietà istintiva e di aiuto reciproco: «la lotta di tutti per tutti è la forma superiore della lotta per la vita» (1883). La vita in comunità non è una conquista recente dell'uomo, ma un dato originario. Il comunismo dell'uomo primitivo è infatti la diretta prosecuzione degli istinti sociali ereditati dagli animali. Il comportamento dei selvaggi – prima di essere corrotti dall'uomo bianco – è ispirato a quelle stesse norme di giustizia, onore, fedeltà, utilità pubblica e a tutti quei nobili sentimenti che ci piace credere che ci pongano al di sopra delle bestie, mentre evidentemente sono solo «moderne espressioni degl'istinti sociali ereditati dai nostri progenitori»:⁴⁹

«La sublime legge morale per cui il compagno non deve mai essere un puro e semplice mezzo ... nelle società animali è una cosa ovvia ... Ciò che a Kant appariva ancora come il prodotto di un superiore mondo degli spiriti è un prodotto del mondo animale ... La legge morale non è altro che un istinto animale».⁵⁰

⁴⁹ K. KAUTSKY, *Die sozialen Triebe in der Menschenwelt*, in «Die Neue Zeit», 2 (1884), p. 125.

⁵⁰ K. KAUTSKY, *Ethik und die materialistische Geschichtsauffassung* (1906); trad. it. *Etica e concezione materialistica della storia*, Milano 1975, pp. 81-82.

Anche Kropotkin affermava di aver ricavato da Darwin tutte le sue opinioni sulle basi biologiche della morale. Contro le deformazioni dei darwiniani, auspicava un ritorno a Darwin: le pagine dedicate allo sviluppo della moralità nell'*Origine dell'uomo* erano le fondamenta su cui costruire la nuova dottrina dell'etica. Mostrando l'origine naturale del senso morale, Darwin aveva confutato le teorie di coloro secondo i quali la moralità non era altro che un insieme di norme convenzionali. Non aveva però trattato l'argomento della socievolezza degli animali con l'ampiezza che meritava. Kropotkin attribuiva all'istinto sociale un'estensione e un'autonomia dall'istinto parentale molto maggiori.

Tutti i moralisti, scrive Kropotkin, hanno considerato l'egoismo come il più potente degli istinti umani e la natura umana come essenzialmente malvagia: l'uomo lasciato a se stesso, dicono, è una bestia da tenere a freno o con la predicazione di norme di pretesa origine sovrumana o con la costrizione, insomma o coi preti o con la polizia. Dal Medioevo in poi, «il trionfo dei principi morali è stato sempre rappresentato come *un trionfo del bene sulla natura*», e la virtù principale, l'abnegazione, come qualcosa di sovrumano. Ma il sacrificio di sé è un fatto zoologico assolutamente normale. La socialità e le virtù che l'accompagnano non sono nate con l'uomo, hanno solo cessato di essere istintive come nelle api e nelle formiche e sono diventate coscienti. Ma se non si riconosce la solidarietà fra gli animali non si ammette nemmeno quella naturale fra gli uomini.

3. *Conciliazioni e conflitti*

La diffusione delle idee di Darwin non suscitò solo polemiche. La sua sepoltura in pompa magna a Westminster, accanto a Newton, è anzi assunta a simbolo della grande riconciliazione fra la chiesa anglicana e l'evoluzionismo sotto l'egida dell'*establishment* vittoriano. Qualcuno vi ha visto l'atto finale di un compromesso in nome della continuità dell'ordine sociale. Qualcun altro si è spinto fino a sostenere che quel compromesso era ideologicamente inevitabile, poiché la teoria darwiniana in sé non era affatto irreligiosa, anzi era erede della teologia naturale, dalla quale aveva ricavato non solo concetti, termini, schemi argomentativi, problemi, ma addirittura l'ossatura della visione del mondo. Si è detto che l'«eredità della

teologia naturale», interagendo con la scienza di Darwin, «contribuì a strutturarla». ⁵¹ La teologia naturale avrebbe definito la struttura dell'unico universo in cui poteva funzionare il meccanismo della selezione naturale. ⁵² È stato anche scritto che «il darwinismo si è sviluppato nella tradizione della teologia naturale inglese» e addirittura che «l'*Origine delle specie* è l'ultima grande opera della teologia naturale vittoriana». ⁵³ Di più: da «un deismo sempre presente», da una vera e propria «teologia» sarebbe dipesa «la forza di ogni parte dell'argomentazione dell'*Origine*»; il deismo di Darwin avrebbe reso possibile la sua scienza, poiché rappresentava «la fonte del significato e della razionalità della natura». ⁵⁴

Se la tesi di un'intrinseca armonia fra darwinismo e religione non può essere accettata in questi termini, è un fatto che forme di conciliazione fra evoluzionismo e religione furono molto frequenti, almeno quanto i conflitti. In Gran Bretagna e negli Stati Uniti molti studiosi evangelici non solo fecero propria la prospettiva evoluzionistica, ma s'impegnarono anche nella costruzione di un evoluzionismo cristiano. Per questi autori, la difficoltà maggiore sulla strada della conciliazione non era rappresentata dall'interpretazione letterale della Bibbia, ma dalla necessità di difendere l'idea del disegno divino di fronte alla minaccia portata dalla selezione naturale. Si trattava innanzi tutto di recuperare in un quadro provvidenzialistico la nozione di variazione casuale e di ridurre l'importanza della selezione naturale come meccanismo evolutivo. La lotta per la vita, lo spreco, la sofferenza e le estinzioni non costituivano un problema da molto tempo, grazie al lavoro dei teologi naturali predarwiniani. Per addomesticare la variazione casuale e ridimensionare l'importanza della selezione naturale, ci si rivolse ai fattori «lamarckiani» (uso e disuso, influenza diretta dell'ambiente), si invocarono salti evolutivi (molto utili per conservare l'unicità dell'uomo), si accolse con favore la teoria delle mutazioni proposta da Hugo de Vries nei primi anni del Novecento.

⁵¹ J.H. BROOKE, *The Relations between Darwin's Science and His Religion*, in J. DURANT (ed), *Darwinism and Divinity. Essays in Evolution and Religious Belief*, Oxford 1985, p. 69.

⁵² J. MOORE, *The Post-Darwinian Controversies. A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America*, Cambridge (MA) 1979, p. 322.

⁵³ J. DURANT, *Darwinism and Divinity: a Century of Debate*, in J. DURANT (ed), *Darwinism and Divinity*, pp. 16, 17.

⁵⁴ N.C. GILLESPIE, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, Chicago (IL) 1979, p. 322.

Non bisogna mai dimenticare, tuttavia, che gli evoluzionisti non darwiniani fioriti fra Otto e Novecento solo raramente obbedivano a istanze religiose. Molti lamarckiani, ortogenetisti, mutazionisti, saltazionisti, ecc. erano indifferenti in materia di religione, e spesso fisicalisti dichiarati. Anzi, proprio i più deterministi fra i critici di Darwin gli rimproveravano di aver resuscitato lo spirito di William Paley: a furia di vedere adattamenti e utilità dappertutto, Darwin aveva proposto una versione aggiornata della teologia naturale; nonché eliminare, aveva rivalutato le cause finali!

I connubi fra evoluzione e religione favorirono non solo l'allentamento di tensioni, ma anche la diffusione e l'accettazione dell'evoluzionismo. Questo si diffuse proprio perché fu spesso associato a una visione della natura come intrinsecamente progressiva e orientata a un fine: la natura era retta da principi che assicuravano un progresso verso esiti spiritualmente e moralmente dotati di senso. Nella seconda metà dell'Ottocento si ebbe un fenomeno interessante. Nella prima metà del secolo l'evoluzionismo – lamarckiano con influssi della morfologia trascendentale tedesca – aveva avuto fortuna, soprattutto in Gran Bretagna, tra medici e liberi pensatori radicali, che vedevano in una concezione progressiva della natura un argomento decisivo per nutrire fiducia nel cambiamento sociale e per denunciare l'insensatezza – la non conformità a natura – di un ordinamento sociale statico e antiquato. A questa diffusione sotterranea di motivi evoluzionistici i conservatori avevano risposto, sul piano della filosofia della natura, col fissismo e con un'interpretazione conservatrice del disegno divino. Con l'irrompere della selezione naturale – dottrina carica di implicazioni dirompenti per la visione rassicurante della natura – i conservatori finirono con l'accettare una versione blanda dell'evoluzione per evitare il male peggiore, cioè la selezione naturale. Questo è uno dei fattori che spiegano il successo presso i protestanti liberali di una filosofia come quella cosmica di Spencer, nella quali i valori umani sono presentati come intrinseci all'«evoluzione delle cose» e, naturalizzati, diventati le forze motrici dell'evoluzione. Su filosofie come quella di Spencer convergono anche i non credenti – radicali, anarchici e socialisti – contenti, per motivi diversi, di avere dalla propria parte niente meno che la natura e l'evoluzione: anche ai critici radicali dell'ordinamento sociale faceva comodo una concezione della natura come intrinsecamente ordinata, progressiva e orientata. Il successo del lamarckismo, soprattutto negli Stati Uniti,

dove diede vita a una vera e propria scuola nazionale, si spiega anche con fattori, genericamente, religiosi. Quando il paleontologo Edward D. Cope attribuiva agli animali una qualche capacità attiva di adattamento e di scelta comportamentale in ambienti nuovi – quando insomma vedeva un’iniziativa del vivente al posto del meccanismo cieco della selezione naturale – faceva chiaramente capire ai lettori che Dio aveva in qualche modo delegato al vivente la sua capacità creativa.

In generale, per quanto possa sembrare incomprensibile a prima vista, si può dire che, per quanto riguarda la concezione della natura, vi fu continuità tra alcune forme del provvidenzialismo predarwiniano e alcune forme del naturalismo postdarwiniano. Alla saggezza di Dio si sostituì l’ordine spontaneo (più o meno casualmente realizzato) della natura. Anche il naturalismo evolucionistico svolse una funzione rassicurante sul piano esistenziale, etico, sociale e politico.

4. *Natura, evoluzione, etica*

L’appello a una nozione di «natura delle cose» e/o di «natura dell’uomo» è sempre servito a dare forza a dottrine morali, sociali, politiche, per imporre divieti o porre limiti alle azioni intese a trasformare la realtà (si pensi alle conseguenze politiche tratte dalle opposte immagini della natura umana in Hobbes e in Rousseau). I tentativi in questo senso, iniziati col nascere della filosofia, hanno sostanzialmente seguito due strade:

- modellare l’etica secondo l’immagine della natura umana, deducendo norme dalla definizione di questa (l’uomo animale razionale, animale politico, essere naturalmente cattivo, essere naturalmente buono ecc.) ed esortando ad assecondare le inclinazioni naturali positive e a frenare quelle negative;

- delineare un’etica conforme alla «natura delle cose» e alle leggi della natura (stabilite o no da una divinità). La diffusione delle idee di Darwin diede nuovo impulso ai tentativi nella seconda direzione. Ora non veniva invocata genericamente la natura in quanto tale, ma l’evoluzione, o più precisamente quei meccanismi che favorivano la sopravvivenza dell’individuo (compreso il successo riproduttivo e sociale) e lo sviluppo di forme superiori di vita (cioè anche di individui più sani, adattati, morali).

Ma anche le nuove, evoluzionistiche versioni dell'etica naturalistica si scontravano con le obiezioni classiche mosse alle forme precedenti: quelle di Hume, che aveva puntato il dito contro l'illecito passaggio dalla descrizione alla prescrizione (dall'«è» al «dovrebbe essere»), e quelle di John Stuart Mill, che nel saggio *Nature* (pubblicato postumo nel 1874 ma scritto una ventina d'anni prima) aveva demolito le basi su cui si fondavano tutte le versioni più o meno modificate del precetto secondo cui si deve «seguire la natura». Mill aveva dimostrato che la parola «natura» non può in nessun caso indicare qualcosa da assumere come modello etico: le dottrine che esortano a seguire la natura sono o «senza significato», visto che tutte le azioni umane non possono non seguire le leggi della natura, o «immorali», poiché, «essendo il corso della natura zeppo di azioni le quali, quando vengano commesse dagli uomini, risultano essere degne del massimo aborrimiento, chiunque tentasse di imitare nel proprio modo di agire il corso naturale delle cose sarebbe universalmente considerato e riconosciuto come il più malvagio degli uomini». ⁵⁵

L'affermazione dell'evoluzionismo condusse da una parte a vedere l'origine del senso morale negli istinti sociali, dall'altra a considerare il comportamento morale come una forma di adattamento all'ambiente, quindi come mezzo di sopravvivenza e arma nella lotta per la vita, insomma come prodotto e come fattore dell'evoluzione. Secondo che l'accento fosse posto sulla concorrenza fra gli individui o fra i gruppi, si ebbero etiche individualistiche (ispirate ad un *laissez faire* più o meno aggressivo) oppure etiche della cooperazione e della solidarietà. Le due interpretazioni s'intrecciarono spesso. Per fare solo un esempio: Spencer, di solito presentato come il prototipo del darwinista sociale, fu, sì, il campione dell'individualismo estremo, ma sostenne anche che l'evoluzione spontanea della società comportava un'evoluzione altrettanto spontanea del senso morale e la conciliazione progressiva (se lo Stato non interveniva a sciupare tutto) di egoismo e altruismo.

La possibilità di ricavare indicazioni morali dall'evoluzione fu negata da Thomas Henry Huxley, il più noto difensore di Darwin. In polemica con Spencer, che accusò di «individualismo selvaggio»

⁵⁵ T.H. HUXLEY, *Evoluzione ed etica*, a cura di A. LA VERGATA, trad. it., Torino 1995, pp. 51-52. Un'altra dura critica alle etiche naturalistiche sarebbe poi venuta da George Edward Moore, che nei *Principia ethica* (1903) le ha accusate di «fallacia naturalistica».

(ignorando volutamente tutto quello che Spencer aveva scritto sulla conciliazione di egoismo e altruismo), Huxley affermò in una celebre conferenza tenuta nel 1893 all'Università di Oxford che dalla natura non può venire nessuna sanzione all'etica, e anzi contrappose «il processo cosmico» basato sulla lotta individualistica e brutale per l'esistenza al «processo etico» peculiare della società e consistente proprio nel contrastare quanto più possibile il processo cosmico. All'origine della domanda sul posto dell'etica nell'evoluzione, scrisse, stava «lo stesso spaventoso problema del male» che si erano trovati ad affrontare «migliaia e migliaia di nostri simili, migliaia e migliaia di anni or sono»: «anch'essi hanno visto che il processo cosmico è evoluzione, che è pieno di meraviglie, pieno di bellezze e, al tempo stesso, pieno di dolore» e si sono chiesti «se vi sia o no una sanzione della moralità nell'andamento del cosmo». ⁵⁶ Era, insomma, il problema di tutte le teodicee, stoiche, bramini- che, buddiste, greco-romane, giudaico-cristiane. Ed era insolubile. Contemplata da un punto di vista superiore, aveva scritto Huxley nel 1888, «la natura ci appare come un tutto bello e armonioso, come l'incarnazione di un impeccabile processo logico, che parte da determinate premesse nel passato e giunge a un'inevitabile conseguenza nel futuro». ⁵⁷ Se invece la osserviamo da un punto di vista meno elevato, ma più umano, se ci lasciamo influenzare dalle nostre «simpatie morali», allora il nostro giudizio è molto meno favorevole: la natura ci appare come un insieme di processi brutali che causano una quantità enorme di sofferenza in esseri innocenti. «Nella prospettiva del moralista, il mondo animale si trova più o meno allo stesso livello di uno spettacolo di gladiatori». ⁵⁸ Nessun risultato dell'evoluzione, per quanto meraviglioso, può compensare il dolore delle vittime del processo:

«Non si capisce quale compensazione l'*Eohippus* [l'antenato estinto del cavallo] ricavi per le proprie pene dal fatto che, a distanza di qualche milione di anni, uno dei suoi discendenti vinca il Derby». ⁵⁹

Il fatto è che, considerato «sotto la fredda luce della scienza», il corso della natura non è «né morale né immorale, bensì amo-

⁵⁶ T.H. HUXLEY, *Evoluzione ed etica*, p. 35.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 58.

rale». ⁶⁰ Non ha dunque senso chiedere alla natura di sancire questa o quella norma etica e alla scienza di alimentare le nostre speranze di felicità e giustizia secondo i meriti: desideri, speranze e valori sono un'invenzione umana, non della natura:

«La società differisce dalla natura per avere un preciso scopo morale; ne deriva che il corso plasmato dall'uomo etico – dal membro della società, o cittadino – procede in direzione necessariamente opposta a quella che tende a seguire l'uomo non etico – il selvaggio primitivo, o l'uomo in quanto mero rappresentante del regno animale. Quest'ultimo conduce la lotta per l'esistenza fino alle sue estreme e dolorose conseguenze, al pari di qualsiasi altro animale; il primo usa invece le proprie energie migliori per porre limiti alla lotta stessa». ⁶¹

La vita secondo norme etiche è frutto della resistenza collettiva degli uomini alle forze naturali che minacciano la società sia dall'esterno, sotto forma di ambiente ostile, sia dall'interno, sotto forma di persistenti istinti aggressivi. Certo, i selvaggi dei primordi dovettero la loro sopravvivenza non a una moralità raffinata o all'altruismo, bensì alla capacità di parlare lo stesso linguaggio delle bestie feroci (e dunque la civiltà è in questo senso debitrice verso gli istinti animali), però non è meno vero che tutto l'incivilimento è un tentativo di sfuggire alla condizione primitiva in cui vige la legge del più forte, uno sforzo da parte dell'uomo di

«sottrarsi al posto assegnatogli nel regno animale, fondato sul libero sviluppo del principio dell'evoluzione amorale, per costituire un regno dell'Uomo governato dal principio dell'evoluzione morale; poiché la società non solo ha un fine morale, ma, nella sua forma più compiuta, la vita sociale, è l'incarnazione stessa della moralità». ⁶²

Tentativo riuscito solo in parte, e verosimilmente destinato a non raggiungere mai l'obiettivo, poiché anche nella società più evoluta sopravvivono «gli impulsi organici profondamente radicati che impongono all'uomo naturale di seguire il suo corso amorale», ⁶³ in primo luogo la tendenza inevitabile alla sovrappopolazione, causa profonda di tutti i mali sociali. Essa minaccia costantemente di far ripiombare nella lotta animale per l'esistenza la società più evoluta, di far riesplodere il conflitto mai composto fra uomo naturale e

⁶⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁶¹ *Ibidem*, p. 61.

⁶² *Ibidem*, p. 62.

uomo etico. Fin tanto che la costituzione biologica dell'uomo resta la stessa, la dea Istar esigerà sempre sacrifici umani, in barba a tutti i progetti di riforma.

L'«ordine razionale dell'universo» ha prodotto, in una minuscola parte del mondo vivente, esseri che hanno più o meno capito che certe regole di condotta sono necessarie all'esistenza della società e hanno di conseguenza costruito un «germe rudimentale di giardino dell'Eden». Fuori di questo, non c'è traccia di scopo morale. Dunque, non ha senso parlare di «etica dell'evoluzione»:

«Prendendo il termine 'evoluzione' nel senso più ampio, non c'è, né ci può essere, niente del genere. L'idea che la dottrina dell'evoluzione possa fornire un fondamento alla morale mi sembra un'illusione, un'illusione nata dall'infelice ambiguità del termine 'più adatto' che compare nella formula 'sopravvivenza del più adatto'. Comunemente usiamo 'più adatto' nel senso buono, con un'implicita connotazione di 'migliore', e 'migliore' tendiamo a prenderlo nel senso etico. Ma il 'più adatto' che sopravvive nella lotta per l'esistenza può essere, e spesso è, il peggiore eticamente».⁶⁴

In natura, «il più adatto» è designato tale dalle circostanze. Se il nostro emisfero dovesse di nuovo raffreddarsi, la sopravvivenza del più adatto potrebbe finire col far prevalere organismi sempre meno evoluti, come i licheni. Se invece si riscaldasse, l'amenata vallata del Tamigi diventerebbe inospitale per tutti gli esseri viventi che non fossero capaci di prosperare in una giungla tropicale. Non ha dunque senso credere che, poiché nell'insieme animali e piante hanno perfezionato la loro struttura grazie alla lotta per l'esistenza, gli uomini riuniti in società debbano ricorrere allo stesso mezzo se vogliono perfezionarsi. Si può, invece, speculare sull'«evoluzione dell'etica», cioè cercare di far risalire a un processo evolutivo l'origine del sentimento morale:

«Ma poiché dall'evoluzione sono parimenti nati sia i sentimenti morali sia i sentimenti immorali, per adesso la natura impartisce la propria sanzione tanto agli uni quanto agli altri: i ladri e gli assassini sono conformi alla natura né più né meno del filantropo. L'evoluzione cosmica potrà forse spiegare come si sono formate nell'uomo le inclinazioni al bene e al male; ma di per sé non è in grado di fornire una ragione migliore di quelle che già avevamo per spiegare come mai ciò che chiamiamo bene sia preferibile a ciò che chiamiamo male».⁶⁵

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 50-51.

Vi è dunque un contrasto insanabile fra evoluzione ed etica. Non c'è spazio per facili ottimismo. I processi del cosmo offendono il senso della giustizia. La sofferenza non è qualcosa di accidentale nel mondo, ma «una componente essenziale del processo cosmico»: l'ampliamento della capacità di sentire ha comportato un ampliamento della capacità di soffrire. «Per l'uomo con un ideale etico, il mondo, lui stesso compreso, sarà sempre pieno di male».⁶⁶ La coscienza morale dell'uomo si ribella di fronte all'indifferenza morale della natura: «condotto davanti al tribunale dell'etica», il cosmo non può che essere riconosciuto colpevole.⁶⁷

«Perché la società progredisca occorre frenare il processo cosmico ad ogni passo, sostituendolo con un processo diverso – che si potrebbe definire etico – il cui fine non è la sopravvivenza di quanti si trovano ad essere i più adatti rispetto al complesso delle condizioni vigenti, bensì di coloro che sono i migliori eticamente ... La pratica di ciò che è meglio dal punto di vista etico – ciò che definiamo bontà o virtù – implica una linea di condotta contraria sotto tutti gli aspetti a quella che conduce alla vittoria nella lotta cosmica per l'esistenza. Tale pratica esige l'autolimitazione anziché la spietata affermazione di sé; esige che l'individuo non si limiti a rispettare, ma aiuti i suoi simili, anziché farsi largo fra gli avversari o travolgerli per superarli: il suo fine non è tanto far sopravvivere i più adatti, quanto rendere adatti a sopravvivere il massimo numero possibile di individui. Essa rifiuta la teoria gladiatoria dell'esistenza ... Il processo cosmico non ha nessun rapporto con gli obiettivi morali ... Cerchiamo di capire una volta per tutte che il progresso etico della società non sta nell'imitare il processo cosmico, e men che meno nel rifuggerne [con qualche forma di ascesi], bensì nel combatterlo».⁶⁸

Ma se il processo etico non era un prodotto del processo cosmico, obiettava Spencer, di che cosa era il prodotto? Che senso aveva, aggiungevano altri, spingere la contrapposizione fra i due processi al punto a cui la spingeva Huxley, quando proprio la teoria dell'evoluzione dimostrava che già nell'evoluzione preumana la selezione naturale aveva premiato l'amore per la prole, la tendenza alla cooperazione, la simpatia per il simile, insomma le basi biologiche del processo etico? Combattere l'individualismo fanatico separando natura e società era come buttare via il bambino con l'acqua sporca. Del resto, lo stesso Huxley non si era peritato di invocare più volte i processi naturali per confutare le dottrine

⁶⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 51-53.

democratiche, socialiste, anarchiche e la credenza nei diritti naturali o nella uguaglianza naturale degli uomini.

Altri biologi, dopo Huxley, hanno assunto una posizione diversa sui rapporti fra biologia ed etica. Theodosius Dobzhansky, Julian Huxley (nipote di Thomas), Conrad Waddington, George G. Simpson hanno sostenuto non solo che la concezione darwiniana dell'evoluzione ha implicazioni morali e filosofiche, ma che è l'unica fonte di vere risposte alle grandi domande sul senso della vita e sul destino dell'uomo. Essi hanno cercato di recuperare in un quadro evoluzionistico valori tradizionali (come l'unicità dell'uomo, la specificità della sfera etica, la nozione di libertà), convinti che tali valori, nonché essere in contrasto con l'evoluzione, ne sono un prodotto. In questo «umanesimo evoluzionistico» (come lo definì Julian Huxley), viene sottolineata la continuità fra natura e cultura. Lo dimostra anche la frequenza con cui questi biologi si sono confrontati col problema del carattere progressivo dell'evoluzione e hanno finito, in un modo o nell'altro, con l'accostare progresso ed evoluzione, pur negando che i due siano sinonimi. Caratteri progressivi dell'evoluzione sono stati variamente indicati nella produzione di forme di vita di complessità crescente (già per Spencer caratteristica principale dell'evoluzione, non solo organica e sociale, ma cosmica) o dotate di maggiore efficienza biologica o di maggiore flessibilità adattativa, o nell'aumento della quantità totale di vita sul pianeta. Qualunque criterio si scelga, l'uomo figura come il prodotto superiore del processo, il suo culmine e coronamento. Il progresso umano è una prosecuzione dell'evoluzione biologica. L'uomo è, nella formula di Waddington (1960), l'«animale etico».

Julian S. Huxley ha sostenuto che il progresso, se non è certo una legge di natura, è nondimeno «una realtà dell'evoluzione» e come tale «offre una sanzione esterna a molti dei nostri ideali e speranze soggettivi». ⁶⁹ Il progresso non è solo un fatto, è anche il fondamento di una vera e propria «fede». ⁷⁰ «Il primato della persona umana, che è stato un postulato sia del Cristianesimo sia della democrazia liberale, è un fatto dell'evoluzione». Sia l'evoluzione sia il progresso consistono nella «realizzazione di sempre nuove possibilità». Dunque «ciò che consente o favorisce un ampio sviluppo è giusto, tutto ciò che limita o frustra lo sviluppo è

⁶⁹ J.S. HUXLEY, *Essays of an Evolutionist*, Harmondsworth 1939, p. 79.

⁷⁰ J.S. HUXLEY, *New Bottles for New Wine*, New York 1957, p. 40.

sbagliato». ⁷¹ «Il dovere più sacro dell'uomo ... è promuovere la massima realizzazione del processo evolutivo sulla terra». ⁷²

Contro il sostanziale ottimismo di questi autori si sono schierati alcuni biologi della generazione successiva (per lo più biologi molecolari). In molti di loro è palpabile la convinzione che le implicazioni delle scoperte della biologia molecolare siano non solo rivoluzionarie ma corrosive delle stesse basi della civiltà occidentale. Questa consapevolezza è stata fonte di disagio: Max Delbrück ha avvertito un conflitto insanabile fra la scienza e l'intera esperienza precedente dell'umanità; Schrödinger è giunto a guardare con diffidenza al razionalismo occidentale e ad affermare che la scienza non ha senso per il soggetto senziente e capace di emozione estetica, e si è volto a Oriente; così come Gunther Stent, che ha guardato ora al buddismo zen ora all'etica confuciana. In altri, come in Francis Crick, ha invece alimentato furiose speranze di una rifondazione della cultura dopo aver fatto piazza pulita dei vecchi dogmi religiosi e umanistico-letterari che nel 1966 gli sembravano avere i giorni contati: «la scienza in generale, e la selezione naturale in particolare» devono diventare «la base su cui dobbiamo costruire la nuova cultura». ⁷³ Le «due culture» non sono mai così vive e contrapposte come nei dibattiti scatenati da coloro che vogliono abolirne una. Da parte sua, Jacques Monod si è servito delle implicazioni della biologia molecolare per attaccare cristianesimo e marxismo, e soprattutto l'«illusione antropocentrica», madre di tutti gli «animismi».

Ad esporre la loro *Weltanschauung* questi biologi sono mossi e quasi costretti da un senso del dovere e della responsabilità verso un'umanità da loro percepita come in preda a una crisi profonda e minacciata da un'incombente sciagura. Ciò è evidente fin nei titoli di alcuni di libri di successo: *The coming of the Golden Age* (G. Stent, 1969), *Gli otto peccati capitali della civiltà occidentale* (K. Lorenz, 1974), *Natura e destino* (K. Lorenz, 1985), *Il declino dell'uomo* (K. Lorenz, 1986), *L'uomo a rischio* (I. Eibl-Eibesfeldt, 1992), *The tangled wing* (M. Konner, 1982). I biologi sembrano attribuirsi un «ruolo pastorale». ⁷⁴ È proprio il passaggio esplicito

⁷¹ J.S. HUXLEY, *Evolution in Action*, Harmondsworth 1963, pp. 152, 154.

⁷² J.S. HUXLEY, *Evolutionary Humanism*, Melbourne 1954, p. 16.

⁷³ F. CRICK, *Uomini e molecole. È morto il vitalismo?*, a cura di D. INSOLERA, trad. it., Bologna 1970, pp. 69-70.

⁷⁴ H.L. KAYE, *The Social Meaning of Modern Biology. From Social Darwinism to Sociobiology*, New Haven (CT) - London 1986, p. 4.

dalla descrizione alla prescrizione la caratteristica principale di questi scritti. Un'altra caratteristica è la radicalità e la perentorietà dei rimedi proposti. Tutti insistono su un contrasto fra le tendenze e i comportamenti consolidatisi geneticamente nell'evoluzione biologica dell'umanità e le caratteristiche dello sviluppo della civiltà; ripropongono, insomma, il contrasto fra natura e cultura: la rottura causata dall'uscita della cultura dal seno dell'unità originaria con la natura è alla radice delle angosce contemporanee e del disagio della civiltà. Al mito della Caduta si sostituisce quello della Rottura. Mito è la ricostruzione che Monod fa della storia biologica dell'umanità e dell'istinto animistico che, consolidatosi geneticamente in quanto favorito dalla selezione naturale, ha svolto una funzione utile riducendo l'angoscia dell'uomo di fronte alla natura e cementando la coesione sociale, ma ora è in netto contrasto con le implicazioni della scienza. Il rimedio alla contraddizione (la «moderna schizofrenia») fra l'esigenza di un modo di vita scientifico e la persistenza di valori arcaici, ancora animistici è adottare senza riserve l'«etica della conoscenza»: svolgere fin in fondo le implicazioni della scienza, ad esempio accettando come buoni, anziché disprezzarli e cercare di dominarli, i bisogni, le tendenze, le passioni dell'animale uomo. La scienza c'insegna che il mondo è privo di senso; l'unico senso sta nella ricerca scientifica fine a sé. Anche secondo Stent,⁷⁵ all'origine della crisi è la rottura con la natura causata dal processo scientifico e materiale, il quale ha minato la «volontà di potenza» evolutasi per effetto della selezione naturale stessa.

Di fronte a scritti come questi, l'immagine del biologo come scienziato attento a non mescolare fatti e valori va a farsi benedire. In certa misura, questa mescolanza è inevitabile, ma è difficile giustificare il modo acritico in cui ciò spesso avviene. Si invoca la separazione tra fatti e valori, ma si ricavano lezioni morali da valori presentati come fatti oggettivi. Le conseguenze di questo stato di cose sono, del resto, paradossali, poiché i «bioprofeti»⁷⁶ arrivano a conclusioni simili a quelle dei critici irrazionalisti della scienza: questi ultimi criticano la società moderna perché dominata e disumanizzata dalla scienza; i bioprofeti criticano la società perché non fondata sui valori e sugli scopi indicati dalla scienza. Entrambi avvertono una crisi, un senso d'incombente disastro. Entrambi si

⁷⁵ G. STENT, *The Coming of the Golden Age. A View of the End of Progress*, New York 1969.

⁷⁶ H.L. KAYE, *The Social Meaning of Modern Biology*, p. 160.

comportano come profeti perché la società non riconosce loro stabilmente il ruolo di sacerdoti. Sacerdoti e profeti: fra questi rami estremi di un tronco comune si svolgono le vicende legate alle aspirazioni morali e sociali di questi autori.

Si consideri ad esempio il caso dell'etologo Konrad Lorenz. Fin dagli esordi ha mostrato profonda preoccupazione per il deterioramento genetico dell'umanità civilizzata dovuto all'allentamento della selezione naturale. Parte integrante del compito dello scienziato (e del patriota), scrisse in epoca sospetta, era mettere in guardia contro «la degenerazione, il decadimento sociale e morale provocati dalla vita nelle grandi città, dalla caduta della natalità, dal cancro, dal capitalismo mondiale e da innumerevoli altre forze ostili alla nostra identità nazionale».⁷⁷ Il declino culturale e genetico dell'uomo civilizzato presentava gli stessi segni e le stesse cause di degenerazione dei moduli comportamentali delle oche, delle anatre e di altri animali domestici. È stato dimostrato inequivocabilmente che Lorenz condivideva elementi importanti dell'ideologia nazionalsocialista: la superiorità morale e genetica del contadino sul cittadino, la subordinazione dell'individuo alla razza-nazione, il privilegiamento di questa rispetto all'umanità, il valore supremo della purezza del tipo razziale, la superiorità della civiltà nordica e la sua conformità all'ideale greco, la superiorità dell'istinto sulla ragione: l'individuo non degenerato ha un'inclinazione istintiva, genetica, a riconoscere il comportamento eticamente, socialmente e biologicamente buono, e quest'inclinazione vale più di ogni calcolo o ragionamento. Prima della seconda guerra mondiale, Lorenz si aggiunse a coloro che invocavano l'eliminazione dei soggetti indesiderabili, considerati come cellule tumorali. Ma anche in seguito ha insistito sulla necessità di comprendere le basi genetiche del comportamento e di rispettarle. La civiltà, ha affermato più e più volte, va contro gli istinti che sono stati utili nell'evoluzione biologica precedente. L'uomo conserva l'aggressività innata – e un tempo funzionale – ma non può più scaricarla adeguatamente, cioè in modo biologicamente controllato e utile, come avviene in natura. Produce strumenti di sempre maggiore capacità distruttiva senza sviluppare al tempo stesso capacità proporzionali di inibizione, deviazione e difesa comportamentale. Le modificazioni prodotte su

⁷⁷ Così Lorenz nel 1940, citato in R.W. BURKHARDT, *Konrad Lorenz au pas de l'oie*, in C. BLANCKAERT, *Des sciences contre l'homme*, II, *Au nom du bien*, Paris 1993, p. 50.

tutto il pianeta dall'evoluzione culturale dell'umanità si svolgono a un ritmo che impedisce ogni possibilità di sincronizzazione, di recupero da parte dell'evoluzione filogenetica. Ma le radici della crisi sono ancora più profonde:

«Il pensiero astratto conferì all'uomo col linguaggio delle parole la possibilità di trasferire il sapere individuale e quindi di sviluppare una cultura; questa però provocò nelle sue condizioni di vita cambiamenti così rapidi e sconvolgenti che la adattabilità dei suoi istinti vi si infranse».⁷⁸

Lorenz era cresciuto in un ambiente in cui «biologi e medici rivendicavano la prerogativa di pensare le basi biologiche della società moderna e di dettare le vie del suo avvenire».⁷⁹ Anche se non fosse criticabile di per sé la tendenza a trarre valori e prescrizioni dalla biologia, non si potrebbe comunque accettare che si spaccino per oggettivi e neutri certi risultati della ricerca biologica che lo sono meno di quanto la consapevolezza dell'umana fallibilità possa indurre a tollerare: non può essere neutra l'idea che la domesticità sia di per sé degenerazione, tanto meno quando si crede, già prima di accingersi a studiarla, che qualcosa di simile sia alla radice dei mali dell'umanità. Inoltre, nel denunciare l'ordine tecnocratico e la grande industria come i massimi pericoli per l'umanità, Lorenz si ricongiunge alle ideologie che vedono nella tecnica la malattia mortale, e dunque alla tradizione che va da Rousseau a certi rimasticatori di Heidegger, passando per il mito del «tramonto dell'Occidente».

Anche lo zoologo Edward O. Wilson, autore di studi fondamentali sugli insetti sociali, auspica che alle morali e alle religioni tradizionali, ormai screditate, si sostituisca una moralità scientifica basata sulla genetica e sull'evoluzione («un codice dell'etica geneticamente preciso e quindi assolutamente giusto»)⁸⁰ che ci guidi nel difficile cammino che ci aspetta:

«Gli scienziati e i cultori di discipline umanistiche dovrebbero considerare insieme la possibilità che sia giunto il momento di togliere temporaneamente l'etica dalle mani dei filosofi e di biologizzarla».⁸¹

⁷⁸ K. LORENZ, *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressività*, trad. it., Milano 1974, p. 280.

⁷⁹ R.W. BURKHARDT, *Konrad Lorenz au pas de l'oie*, p. 52.

⁸⁰ E.O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, a cura D. MAINARDI, trad. it., Bologna 1979, p. 582.

⁸¹ *Ibidem*, p. 569.

Quando la neurologia avrà «cannibalizzato» la psicologia, sarà possibile «modellare le culture per soddisfare i requisiti dello stato stazionario ecologico», che l'umanità raggiungerà «probabilmente entro la fine del ventunesimo secolo». ⁸² Nonostante le sue differenze da Lorenz su punti importanti, anche lui è convinto che fra il corredo biologico dell'uomo e la civiltà si sia aperto uno iato e che la sopravvivenza della specie dipenda da un cambiamento etico e sociale programmato alla luce della teoria darwiniana, il quale ristabilisca l'armonia fra la biologia e la cultura grazie a un'«efficiente mescolanza» di sopravvivenza individuale, successo riproduttivo e altruismo. Bisogna creare una «biologia dell'etica» per realizzare l'armonia sociale in un superorganismo in cui l'individuo sia completamente subordinato alla società, ovvero, in termini biologici, in cui il *summum bonum* sia visto nella «sopravvivenza dei geni sotto forma di un comune pool transgenerazionale». Le forme culturali sono sviluppi ipertrofici, talora mostruosi e distruttivi, di comportamenti più semplici, geneticamente fondati, che erano adattativi al tempo dei nostri antenati cacciatori e raccoglitori. Come per Lorenz, la cultura è corsa troppo avanti rispetto alla sua base genetica. La nostra evoluzione sociale è un processo autocatalitico, la cui velocità, accresciuta dai suoi stessi prodotti e alimentata da un *feedback* positivo, tende ad accelerare finché gli ingredienti non si esauriscono o non è imposto qualche vincolo esterno. Essa ha preso «una direzione che i primitivi ominidi che albergano ancora in noi possono non seguire di buon grado». ⁸³ Wilson afferma con chiarezza il presupposto comune di tutti i biologi che traggono dalla loro disciplina insegnamenti morali per il genere umano: se la sociobiologia ha ragione, si possono dedurre valori dai fatti. Operazione facile, obiettano i critici, visto che quei fatti sono fin dall'inizio intrisi di valori. Non c'è dunque da stupirsi se la sociobiologia, che intende compiere una rivoluzione scientifica, morale, religiosa in vista della riforma sociale, è stata accusata di mescolare scienza e ideologia. (Ma quest'accusa può ritorcersi contro la gran parte dei suoi critici e in generale degli intervenuti nell'acceso dibattito che essa ha provocato.)

⁸² *Ibidem*, pp. 581-582.

⁸³ *Ibidem*, p. 582.

Conclusione

Di fronte ai due estremi dell'umanismo evoluzionista (erede dello spirito della teologia naturale e della filosofia cosmica di Spencer) e del profetismo fondato sulla scissione fra natura e cultura, molti sono stati tentati di reagire chiedendo al biologo, e allo scienziato in generale, di «farsi i fatti suoi», cioè di non invadere il campo della filosofia, dell'etica, della politica e della religione. Invito accolto volentieri da non pochi degli interessati, convinti di salvaguardare la scientificità del loro lavoro col dichiarare che loro «non entrano nella stanza dei bottoni» e si astengono dall'entrare in questioni che sono di pertinenza di altri. Ma entrambi gli atteggiamenti sono illusori e dannosi. Innanzi tutto, riducono la scienza a *routine* tecnica. In secondo luogo, ignorano la storia della scienza, nella quale la dimensione teorica e la «filosofia» non hanno avuto minor parte delle osservazioni, delle misurazioni e degli esperimenti. Anche il positivismo evoluzionistico era intriso di metafisica, non meno – anche se meno visibilmente – delle reazioni antipositivistiche. Quando nel 1928 Max Scheler classificò sia le dottrine materialistiche sia le dottrine vitalistiche in biologia, psicologia e antropologia sotto la denominazione comune di «naturalismi», colse una verità più generale e profonda di quanto credesse. In terzo luogo, è assurdo chiedere alla scienza di tacere sulle grandi questioni. Gli scienziati hanno sempre parlato e devono continuare a farlo. Agli uomini di buona volontà, in qualunque campo disciplinare militino, il compito di criticarne le affermazioni, dall'interno e dall'esterno.

Irrigidire in una separazione la distinzione tra fatti e teorie ha portato a due conseguenze opposte ma specularmente dannose: 1) ha fatto rientrare dalla finestra una forma più subdola di quella metafisica assiologica che era stata scacciata solennemente dalla porta; 2) ha consegnato, mani e piedi legati, l'indagine sulla natura e sull'uomo alla religione, al misticismo o allo spiritualismo antiscientifico, ai quali una scienza ridotta a mera empiria o tecnica e bisognosa di integrazioni decisive o di tutela lascia campo libero. Invece, una scienza consapevole della propria dimensione teoretica e del proprio diritto a interrogarsi su tutto e a esporsi al libero dibattito delle idee non teme invasioni né concede deleghe.

«Chaos sive natura»? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza

di Francesca Michellini

«Ma pensa solo: regolarità, ordine, unità, finalità, e beatitudine – senza raziocinio, senza intenzione – conseguenze di una cieca necessità – si dà controsenso più palese?»

K.H. HEYDENREICH, *Natur und Gott nach Spinoza* (1789)

1. Teleologia e autoconservazione

In una delle pagine più frequentemente citate dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, Sigmund Freud allude a «due grandi mortificazioni» inferte dalla moderna scienza della natura all'egocentrismo degli uomini. La prima era stata opera di Copernico, la seconda della teoria darwiniana dell'evoluzione:

«Nel corso dei tempi l'umanità ha dovuto sopportare due grandi mortificazioni che la scienza ha recato al suo ingenuo amore di sé. La prima, quando apprese che la nostra terra non è il centro dell'universo, bensì una minuscola particella di un sistema cosmico che, quanto a grandezza è difficilmente immaginabile. Questa scoperta è associata per noi al nome di Copernico, benchè la scienza alessandrina avesse proclamato qualcosa di simile. La seconda mortificazione si è verificata poi, quando la ricerca biologica annientò la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella creazione, gli dimostrò la sua provenienza dal regno animale e l'inevitabilità della sua natura animale».¹

¹ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in S. FREUD, *Opere*, VIII, trad. it., Torino 1976, p. 446. Non è neppure il caso di ricordare come per Freud una terza e più scottante mortificazione alla megalomania umana dovesse provenire proprio dalla psicoanalisi. Il paragone tra Darwin e Copernico era peraltro già presente nella *Schöpfungsgeschichte* di Haeckel, come viene ricordato anche da Cassirer: «In quest'esclusione e in questo superamento di qualsiasi considerazione teleologica, Haeckel vede la vera azione emancipatrice di Darwin, che egli confronta con quella di Copernico. Soltanto ora è possibile una considerazione della natura libera da ogni traccia di antropomorfismo. Il concetto di finalità è rimosso dal suo ultimo rifugio, dal quale non l'aveva potuto allontanare neppure la critica di Kant»; E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, IV/1, trad. it., Torino 1958, p. 256.

L'inscindibile legame posto da Darwin tra regno animale e regno umano, «l'inevitabilità» della natura animale dell'uomo, furono notoriamente tra gli elementi che più suscitarono la reazione scandalizzata e l'opposizione di tanti contemporanei. Ma non fu unicamente la dottrina dell'origine animale dell'uomo a preoccupare, quanto le conseguenze del presunto affronto arrecato alla dignità umana: la rinuncia definitiva all'idea che l'uomo sia il centro del creato e che, anzi, costituisca il fine ultimo della creazione stessa. Nelle parole di un altro dei «maestri del sospetto» – Karl Marx – Darwin inferse il «colpo di grazia» alla teleologia.

L'evoluzionismo può rendere infatti conto di tutto il sistema naturale senza dover far ricorso, come avveniva nella teologia naturale, ad un piano del creatore. Le mutazioni, e la selezione di quelle più adatte alla sopravvivenza, non si realizzano infatti in vista di uno scopo, ma sono due meccanismi inconsapevoli, completamente indipendenti dall'intenzione presente nella mente di un eventuale 'progettatore': sono del tutto casuali. Anche termini che richiamano un orizzonte teleologico come utilità, idoneità, adattamento, funzione, entrano a far parte del darwinismo sempre come risultato di un processo di selezione che non soltanto non è diretto finalisticamente ad uno scopo, ma che ha come suo risultato l'eliminazione (senza che ad essa sia ascrivibile senso alcuno) dei non adatti alla sussistenza e alla sopravvivenza.

Nondimeno proprio questo fatto – l'idea che si conservino esclusivamente gli «adatti alla sopravvivenza» – ha indotto a individuare nella teoria dell'evoluzione il permanere di un'impostazione finalistica e, segnatamente, di una finalità da intendersi come 'finalità della conservazione'.

Sintomatica a questo proposito era già l'interpretazione di Ernst Cassirer, secondo cui il darwinismo avrebbe dato un'enorme importanza al «principio di finalità», sostenendolo addirittura con un'enfasi maggiore di ogni teoria precedente (anche della stessa morfologia idealistica) proprio perché «considera non solo alcune, ma addirittura *tutte* le manifestazioni della vita dal punto di vista della loro efficacia nel favorire la conservazione dell'organismo».² L'idea di una possibile comprensione dell'organismo vivente proprio

² E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, IV/1, p. 261. Secondo Cassirer il darwinismo, in ultima analisi, si preoccuperebbe soltanto di ciò che è utile alla conservazione dell'individuo e della specie.

a partire dalla sua capacità di autoconservarsi, sviluppata variamente nel corso del Novecento, è stata riproposta anche più di recente, sebbene con intenti del tutto differenti da quelli di Cassirer. Con Darwin, si è detto, verrebbe a compimento un processo di elevazione dell'autoconservazione a principio costitutivo del «sorgere di sistemi» che avrebbe la sua origine nella filosofia della prima modernità. È infatti a partire dalla prima modernità che si assisterebbe ad un processo di «inversione della teleologia»: il fine – il *telos* – non consisterebbe più in qualcosa di trascendente, posto al di fuori dell'essere che lo appetisce, ma nello stesso essere dell'ente che appetisce. La struttura dell'autotrascendenza verrebbe così ripiegata sulla finitezza. Non sarebbe più il bene a essere lo scopo della vita (come in una tradizione di matrice aristotelica) ma, al contrario, sarebbe la conservazione della vita a costituire il bene più alto. In questa «teleologia invertita», l'essere di ogni vivente non consisterebbe allora in nient'altro che nello sforzo di conservazione di se stesso, inteso come conservazione di ciò «che comunque già c'è». ³

Ora, a emblema di questa teleologia della *Selbsterhaltung* e come sua più conseguente espressione, viene generalmente posta la dottrina spinoziana del *conatus in esse perseverandi*, inteso come lo sforzo di ogni essere di continuare la propria esistenza. Da questo punto di vista, il destino di Darwin si rivela fortemente intrecciato a quello di un altro 'eretico': Spinoza.

Già nei decenni immediatamente successivi alla comparsa dell'*Origine delle specie*, le due figure vengono di fatto, per varie ragioni, frequentemente accostate. Alcuni fisiologi constatano la «straordinaria somiglianza» tra i risultati scientifici ottenuti da Spinoza e quelli di Darwin (oltre che di Wundt, Haeckel, Wallace, Taine), e si spingono ad affermare che «Spinoza tende sempre più a diventare il filosofo degli uomini di scienza»; ⁴ da parte più

³ Sono queste alcune delle tesi espresse da Robert Spaemann e Reinhard Löw. Secondo gli autori, anche in Aristotele era certamente presente l'idea dello sforzo di ogni ente in vista della propria conservazione. In quella prospettiva, tuttavia, lo sforzo avveniva nel contesto dell'«agathon», configurabile, a livello individuale, come una buona qualità della vita, e, a livello comunitario, come il bene della città. Cfr. R. LÖW - R. SPAEMANN, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, in particolare pp. 105 ss.

⁴ La prima asserzione è di Johannes Müller, la seconda di Frederick Pollock, entrambe riportate da A. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, trad. it., Milano 2003, p. 308.

propriamente filosofica, si propone di recuperare, dopo Darwin, la critica spinoziana alle cause finali: a quella finalit  che, trasformando l'effetto in causa, addirittura distruggerebbe il concetto di natura.⁵

Tuttavia, se si prende per buona l'interpretazione sopra riportata, i due sarebbero avvicinati anche per un altro aspetto: per il risorgere di forme teleologiche 'mascherate'. Nel *conatus* di Spinoza andrebbe infatti ritrovato, e di questo ci avvisa anche il terzo maestro del sospetto – Friedrich Nietzsche, – un «inutile» concetto teleologico.⁶

L'idea delle riflessioni seguenti   di analizzare pi  da vicino questo 'intreccio' di destini che pare avvicinare incontestabilmente Darwin e Spinoza almeno su di un duplice livello: nella critica alle cause finali e nella riproposizione della teleologia sotto altre spoglie, come appunto quella dell'autoconservazione. La situazione   tuttavia ulteriormente complicata dal fatto che l'idea di conservazione, dopo Darwin, subisce un cambiamento decisivo. Non si riferisce pi  tanto al singolo organismo o alla specie, ma piuttosto ai caratteri di cui, a differenza di altri, esso   dotato e che gli consentono un relativo vantaggio nel riprodursi. La conservazione di un organismo   dunque pi  che altro la conservazione di quei caratteri con la maggior probabilit  di successo. Cos , non   pi  possibile affermare che gli organi servano alla conservazione dell'organismo: al contrario soltanto quegli organismi che possiedono organi con il pi  alto livello di adattamento, si rivelano come i pi  adatti alla sopravvivenza. Da un punto di vista strettamente evoluzionistico, l'idea di Cassirer, che tutto concorra alla conservazione dell'organismo, non sarebbe dunque pi  sostenibile.

⁵ D.F. STRAUSS, *Die alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss*, Bonn 1974, p. 216.

⁶ Dopo un periodo di entusiastica adesione alle tesi di Spinoza, Nietzsche definisce il *conatus* (inteso come istinto di *autoconservazione*) appunto come un «inutile» concetto teleologico che si deve esclusivamente all'incoerenza di Spinoza. Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di l  del bene e del male*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, VI/2, trad. it., Milano 1986, p. 18. Anche in altri frammenti e passaggi precedenti a quest'opera, vengono messe in luce le motivazioni di una tale critica. Nella *Gaia Scienza*, Nietzsche scrive ad esempio: «Voler conservare se stessi   l'espressione di uno stato estremamente penoso, di una limitazione del caratteristico istinto basilare della vita, che tende a un'espansione di potenza, e abbastanza spesso pone in questione e sacrifica, in questo suo volere, l'autoconservazione»; F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, VI/2, trad. it., Milano 1977, p. 215. Si veda anche il frammento postumo della primavera 1888: «La proposizione di Spinoza dell'autoconservazione ...   falsa,   vero il contrario. Proprio in ogni essere vivente si pu  mostrare nel modo pi  chiaro che esso fa di tutto per non conservarsi, per divenire di pi »; F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, VIII/3, trad. it., Milano 1986, p. 91.

Ciò non deve tuttavia portare a escludere categoricamente dalla concezione di Darwin ogni forma teleologica. Anzi, molti suoi contemporanei, per nulla inclini al vitalismo (e anzi convinti meccanicisti) hanno cercato di identificare, al di fuori di tutti i tentativi di conciliazione dell'evoluzionismo con l'idea del disegno divino sul mondo, una teleologia «legittima», «più ampia», non messa in discussione dalla teoria darwiniana dell'evoluzione, ma anzi, in qualche modo, resa da questa più solida. Riprendendo alcuni di questi spunti, la questione che farà da sfondo alla nostra indagine sarà la seguente: partendo dai naturalismi di Spinoza e Darwin, è possibile concepire comunque una forma di finalità naturale non intenzionale e antropocentrica ma in qualche modo più originaria di queste? È pensabile una nozione in grado di ristabilire la finalità della natura organica tramite il ricorso a principi puramente naturali e senza l'intervento di alcuna idea teologica, ma nel contempo non riducibile alla semplice teleologia dell'autoconservazione?

Cominciamo con una breve analisi delle riflessioni di Darwin in merito.

2. *Finalismo e legge naturale in Darwin*

Non sussistono dubbi sul fatto che Darwin, per un verso, si ponga al culmine di un processo di liberazione dalla teleologia che ha inizio già con la rivoluzione scientifica moderna. Il periodo che segue alla pubblicazione dell'*Origine delle Specie* costituisce un momento di intenso approfondimento da parte dell'uomo occidentale del proprio posto nella natura e si pone in stretta continuità con la visione del mondo aperta all'inizio del Seicento. Darwin è, in questo senso, il completamento di un processo da lungo tempo incorso:

«Che la finalità, quale potenza autonoma, quale forza naturale a sé, da porsi a fianco o al di sopra delle forze fisico-chimiche fosse 'un' intruso nella scienza della natura', era una cosa che ormai nessuno negava».⁷

Nell'accostarsi alle riflessioni di Darwin su questo punto va tenuto presente un doppio livello problematico: da un lato le ester-

⁷ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, IV/1, p. 260.

nazioni dirette e 'personali' di Darwin sul tema del finalismo e del caso e, più in generale, in materia teologica e religiosa; dall'altro, le implicazioni che derivano dalla sua stessa teoria dell'evoluzione, in particolare dalla maniera in cui ha esposto i concetti di variazione casuale e di selezione naturale. Ci limiteremo in questo paragrafo in particolare al primo livello, nella consapevolezza tuttavia che i due piani si trovano intrinsecamente collegati, dal momento che il progressivo abbandono della fiducia nelle leggi divine eterne che contraddistingue il percorso intellettuale di Darwin, sembra andare di pari passo con la sua scoperta della selezione naturale.

Le riflessioni di Darwin in materia teologica e filosofica esprimono tutti i dubbi e lo scetticismo di uno scienziato dell'età vittoriana. La sua biografia personale è contraddistinta da una progressiva perdita di certezze: un graduale passaggio da una posizione deistica *lato sensu*, ad una che lui stesso, utilizzando il termine coniato proprio in quegli anni da Huxley, definisce «agnostica». L'autobiografia ci rende la riflessione di Darwin su questi mutamenti. Confessa di essere stato, quand'era imbarcato sul *Beagle*, di «un'ortodossia perfetta», e di aver addirittura utilizzato la Bibbia come un'autorità indiscussa. Credente nell'esistenza di Dio e dell'anima, afferma di aver sperimentato, di fronte a spettacoli «grandiosi», sentimenti che ricordano il sublime kantiano: «it is no possible to give an adequate idea to the higher feelings of wonder, admiration, and devotion wich fill and elevate the mind». ⁸ È stato ricordato che, quando Darwin tornò dal viaggio del *Beagle*, condivideva ancora le opinioni dei teologi naturali. ⁹ Da questa posizione di vicinanza alla teologia naturale, Darwin si stacca progressivamente, mano a mano che scopre in natura fenomeni che mettono in crisi il concetto di perfezione degli adattamenti e sviluppa la teoria della selezione naturale, tanto che gli ultimi anni della sua vita sono caratterizzati da un agnosticismo crescente: «Nothing is more remarkable – è Darwin stesso ad annotare sempre nella sua autobiografia – then the spread of scepticism or rationalism during the latter half of my

⁸ Ch. DARWIN, *Autobiographies*, London 2002, p. 52.

⁹ Prima del 1838, anno della scoperta della selezione naturale, «Darwin's interpretation of evolutionary change depended on God's planing and was thus clearly a finalistic interpretation»; E. MAYR, *The concept of Finality in Darwin and after Darwin*, in «Scientia», 118 (1983), p. 102. La progressiva emancipazione di Darwin dalla teologia naturale è ben delineata nel libro di D. OSPOVAT, *The development of Darwin's Theory: natural history, natural theology, natural selection 1838-1859*, Cambridge (MA) 1981.

life».¹⁰ Un atteggiamento che non è tale esclusivamente nei confronti della fede nella religione rivelata, ma nei confronti dell'idea di un disegno divino impresso nella natura che mal si conciliava, o meglio non si conciliava affatto, con il concetto di «caso», base della teoria della selezione naturale, come ben si evince da un passo citato di frequente:

«The old argument of design in nature, as given by Paley, which formerly seemed to me so conclusive, fails, now that the law of natural selection has been discovered. We can not longer argue that, for instance, the beautiful hinge of a bivalve shell must have been made by an intelligent being, like a hinge of a door by man. There seems to be no more design in the variability of organic beings and in the action of natural selection, than in the course which the wind blows. Everything in nature is the result of fixed laws».¹¹

La selezione naturale sembra fornirgli la prova inequivocabile che un disegno, nel senso della posizione di uno scopo nella natura da parte di una mente intelligente, sia ormai impossibile. Al contrario, una delle conseguenze della nuova visione della natura, pare essere proprio quella per cui «tutto ciò che esiste in natura è il risultato di leggi determinate (*fixed laws*)». Il concetto di legge assume così un ruolo centrale. Dire che tutto ciò che esiste è il risultato di leggi determinate sembra equivalere ad ammettere, in base alla selezione naturale, come unica possibile, una spiegazione 'meccanicistica' per l'adattamento e per il progresso evolutivo. All'idea del disegno pare sostituirsi così una visione della natura che porterebbe a compimento definitivo il processo di eliminazione delle cause finali iniziato almeno con la rivoluzione scientifica del Seicento, e culminante nella critica spinoziana ad esse come «finzioni umane».

Tuttavia la situazione ci appare più complessa. Non solo, infatti, bisogna chiedersi se sia possibile esclusivamente un'alternativa tra meccanicismo e disegno, se esista, per così dire, soltanto la via di uno stretto meccanicismo da un lato e di un

¹⁰ Ch. DARWIN, *Autobiographies*, p. 55. Si noti il cambiamento di atteggiamento anche nei confronti della sua stessa precedente immagine della natura, puntualmente registrato nel diario: «The state of mind which grand scenes formerly excited in me and which was intimately connected with a belief in God, did not essentially differ from that which is often called the sense of sublimity» (*ibidem*). E ancora: «I well remember my conviction that there is more in man than the mere breath of his body. But now the grandest scenes would not causes any such convictions and feelings to rise in the mind» (pp. 52-53).

¹¹ *Ibidem*, p. 50.

finalismo inteso appunto nel senso del disegno dall'altro; ma anche se «legge determinata» sia inequivocabilmente sinonimo di meccanicismo, e se invece non esista, in qualche modo, un più sottile collegamento tra legge e finalità naturale. La difficoltà che sorge è, detto altrimenti, quella di verificare la possibilità di una sorta di 'terza via', tramite cui, una volta caduta per sempre la visione del disegno, la natura sia riconducibile a qualcosa 'di più' dell'azione combinata e del risultato di numerose leggi naturali, a qualcosa in grado di rendere conto, in particolare, della specificità e della peculiarità del vivente, senza peraltro negarne anche una comprensione meccanicistica. Una via che, sebbene sembri essere stata talvolta intravista da Darwin, non è stata da lui 'concettualizzata': egli confessava invero a più riprese la sua forte perplessità e la sua confusione in materia.

Perplessità che vengono ribadite in una famosa lettera a William Graham (1839-1911), l'autore di *The Creed of Science* (1881). Darwin gli manifesta il grande interesse che questo libro aveva suscitato in lui, anche se desidera mettere bene in luce quei punti del suo pensiero che non condivide affatto: «The chief one – egli afferma – is that the existence of so-called natural laws implies purpose. I cannot see this».¹² Ma immediatamente dopo, in maniera apparentemente contrastante con quanto appena affermato, Darwin appare completamente d'accordo con Graham su di un fatto fondamentale: che l'universo non è frutto del caso:

«Nevertheless you have expressed my inward conviction though far more vividly and clearly than I could have done, that the Universe is not the result of chance».¹³

Da un lato abbiamo dunque il rigetto della finalità naturale, dall'altro l'incapacità di accontentarsi dell'idea che tutto sia il frutto del caso, del caso inteso come assenza di leggi e, per così dire, semplice arbitrio. Alla fine arriva la confessione di non capirci in realtà molto: «But I have had no practice in abstract reasoning, and I may be all astray».¹⁴ Andrà notato, per inciso, che l'incertezza espressa da Darwin in questo contesto non è esclusivamente indirizzata nei confronti della finalità, ma anche

¹² F. DARWIN (ed), *The Life and Letters of Charles Darwin*, I, New York 1905, p. 285.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

delle stesse leggi di natura, come viene espresso dall'aggettivo «cosiddette» (*so-called*) riferito proprio alle leggi naturali.

Che Darwin non riuscisse a venire a capo della questione, risulta evidente dal fatto che questa era stata affrontata pressappoco negli stessi termini già vent'anni prima, in un'altra celebre lettera, in cui Darwin provava tuttavia ad abbozzare anche un tentativo di soluzione:

«With respect to the theological view of the question; this is always painful to me. – I am bewildered. – I had no intention to write atheistically. But I own that I cannot see, as plainly as others do, ... evidence of design & beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent & omnipotent Good would have designedly created the *Ichneumonidae* with the express intention of their feeding within the living bodies of caterpillars, or that a cat should play with mice. Not believing this, I see not necessity in the belief that the eye was expressly designed. On the other hand I cannot anyhow be contented to view this wonderful universe & especially the nature of man, & to conclude that everything is the result of brute force. I am inclined to look at everything as resulting from designed laws, with the details, whether good or bad, left to the working out what we may call change. Not that this notion *at all* satisfies me».¹⁵

Un tentativo di ricerca, da parte di Darwin, di una possibile 'terza via', di un 'compromesso' tra il disegno e la «forza cieca» (sinonimo qui di ciò che nella lettera a Graham chiamerà appunto caso) sembra essere qui rinvenibile nell'idea di «leggi progettate» (*designed laws*); un'espressione chiaramente ambigua, dal momento che l'aggettivo «progettate» (*designed*) richiama l'idea appunto di qualcuno che progetti. Andrà notato, inoltre, come qui ritorni nuovamente un'espressione indicante approssimazione (*we may call*), riferita, questa volta, non alle leggi (come appunto avverrà nel 1881), ma al caso. Il cosiddetto «caso» non sta tuttavia in questo contesto a indicare la semplice assenza di leggi. Dire che i particolari sono «casuali» significa ammettere esclusivamente che noi non ne conosciamo le cause, che non possiamo prevederne il risultato: indica un nostro limite di conoscenza. In quest'ottica, legge e caso non costituiscono affatto due concetti agli antipodi.¹⁶

¹⁵ Darwin ad A. Gray, 22 maggio 1860, in Ch. DARWIN, *The correspondence of Charles Darwin*, VIII (1860), Cambridge (MA) 1993, p. 224.

¹⁶ È forse in quest'ottica che deve essere letta l'ammissione di Darwin a Graham, precedentemente citata, di ritenere sua intima convinzione il fatto che l'universo non sia frutto del caso.

Cercando di fare il punto della situazione, a partire dai passaggi citati si potrebbe evincere sicuramente che, se la finalità naturale si intende come risultante da un'intenzione primaria presente nella mente di Dio, Darwin sia «nemico giurato» di questa finalità teologica. Nello stesso tempo, tuttavia, Darwin non pare soddisfatto neppure dall'idea che tutto l'universo che ci circonda sia il frutto del cieco caso (inteso questa volta come la pura casualità). La ricerca di una soluzione differente, di una 'via intermedia', è tuttavia all'insegna della più totale ambiguità. Espressioni come «leggi progettate» sono assolutamente fuorvianti: fanno pensare a un progettatore, a una mente esterna che progetta, e nulla è più distante e inconciliabile con l'idea stessa della selezione naturale.

Le costanti delle sue riflessioni paiono rimanere il dubbio e l'incertezza:

«My theology is a simple muddle; I cannot look at the universe as the result of blind chance, yet I can see no evidence of beneficent design, or indeed of design of any kind, in the details».¹⁷

3. *Spinoza e la finalità naturale «senza scopo»*

Volendo compendiare il senso delle riflessioni darwiniane sin qui brevemente ricostruite, si potrebbe utilizzare una formulazione di Étienne Gilson: «Darwin voleva una natura in cui tutto avvenisse come fossero state operate delle scelte, sebbene non ci fosse nulla e nessuno a scegliere».¹⁸ Detto altrimenti, secondo Gilson, si potrebbe

¹⁷ Darwin a Hooker, 12 luglio 1870, in F. DARWIN - A.C. SEWARD (edd), *More letters of Charles Darwin*, London 1903, I, p. 321. Le stesse ambiguità e incertezze che contraddistinguono le esternazioni filosofiche di Darwin, non paiono venir meno neppure nelle formulazioni che egli utilizza per specificare il ruolo e la funzione della selezione naturale, così come è stata esposta nella stessa *Origine delle specie*. Basti ricordare il famoso passaggio in cui espone la teoria della selezione naturale (Ch. DARWIN, *On the Origin of Species*, London 1859, pp. 83-84), che ha fatto affermare ad alcuni interpreti addirittura che «Darwin never referred to or conceived natural selection as operating in mechanical fashion, and the nature to which selection gave rise was perceived in its parts and in the whole as a teleologically self-organizing structure». Cfr. R.J. RICHARDS, *The Romantic Conception of life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago (IL) - London 2002, p. 534. Richards è convinto del carattere profondamente non meccanicistico della teoria darwiniana. Si veda invece l'interpretazione assolutamente discordante di E. Mayr, che riprendendo un giudizio di Ospovat, ritiene che l'*Origin* sarebbe del tutto priva di linguaggio teleologico. Cfr. E. MAYR, *The concept of Finality*, p. 103.

¹⁸ E. GILSON, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, trad. it., Genova 2003, p. 137.

leggere la nuova visione della natura inaugurata dal darwinismo nei termini di una «teleologia senza cause finali», così illustrata:

«Attraverso il solo gioco delle forze naturali, quali la tendenza alla variazione spontanea, la lotta per la vita determinata dalla scarsità dei mezzi di sostentamento, e l'eliminazione dei meno adatti che ne risulta, gli organismi mal adattati si eliminano da soli, e sono sostituiti da organismi meglio adattati: c'è dunque una trasformazione delle vecchie specie e un adattamento sempre più soddisfacente delle nuove alle loro condizioni di esistenza, senza che ci sia bisogno di ricorrere all'ipotesi di una causalità di tipo particolare che abbia il compito di dirigere l'operazione».¹⁹

«Teleologia senza cause finali» starebbe dunque a indicare la presenza di uno scopo – l'adattamento sempre più soddisfacente delle nuove specie alle condizioni di vita – non guidato tuttavia da un progetto o da un'intenzione presente nella mente divina. Ciò può parere un paradosso: mentre infatti sembra del tutto sensato il concepimento di una causalità senza teleologia, molto più problematica appare invece l'idea di una teleologia senza causalità. Ma questo avviene perché la teleologia è concepita come inscindibilmente connessa al 'progetto': non si danno infatti concetti teleologici senza regole causali, nel momento in cui la finalità si intenda esclusivamente a partire dalle modalità dell'intenzionalità presente in una mente extranaturale. Tuttavia, detto questo, rimane la spinosa questione di definire una finalità che fuoriesca da un tale modello. Quale potrebbe esserne lo statuto e quale la legittimità? E, più in generale, posto che in Darwin si possa ritrovare una finalità naturale che sia al di fuori di quella antropomorfa e antropocentrica modellata sullo scopo cosciente e intenzionale, non si tratterebbe di uno svuotamento del significato stesso della teleologia, come anche il termine appositamente coniato per indicarla – *teleonomia* – parrebbe significare?²⁰ Detto altrimenti: spiegare la finalità organica facendo ricorso a principi puramente naturali, tramite cioè il solo gioco di variazioni e selezione, non costituisce un depauperamento della nozione di teleologia che la riduce infine a un mero meccanismo?

È interessante notare come una nozione di finalità naturale non intenzionale venga attribuita anche a Spinoza, nientemeno che da

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Secondo Ernst Mayr «teleonomic explanations are strictly causal and mechanistic»; E. MAYR, *Teleological and teleonomic. A new analysis*, in E. MAYR, *Evolution and the diversity of life*, Cambridge (MA) - London 1976, p. 403.

Kant. All'esame di una «tecnica inintenzionale della natura» sono infatti dedicate alcune famose pagine della *Critica del Giudizio teleologico*. Kant asserisce che lo spinozismo non negherebbe affatto il legame finale nelle cose della natura,²¹ in quanto, all'interno della sostanza unica omnicomprensiva «tutte le cose, in virtù dell'unità del soggetto, di cui sono semplici determinazioni, dovrebbero necessariamente avere tra loro relazione finale [«nothwendig sich auf einander zweckmässig beziehen mussten»] pur senza scopo o intenzione».²² L'intera natura sarebbe una totalità organizzata secondo nessi finalistici, ma tuttavia senza che a dirigerli ci sia un principio organizzatore mediante intenzionalità.²³ Seguendo l'indicazione kantiana, alcuni interpreti contemporanei di Spinoza hanno evidenziato la presenza, nel *Deus sive natura*, di una «interna» finalità, per il fatto che la totalità spinoziana si presenterebbe come un tutto strutturato in cui si procede dal tutto alle parti:

«Ora, procedere in tal modo, equivale ad adottare un punto di vista opposto a quello del meccanicismo ... che va dalle parti alle parti, e dalle parti al tutto».²⁴

Un tale risultato potrebbe parere paradossale, per il filosofo che forse più di ogni altro in età moderna ha criticato le cause finali. Tuttavia, a ben vedere, anche le celebri e sferzanti critiche di Spinoza alla teleologia sono indirizzate contro un concetto di finalità sotto il quale non è ascrivibile una nozione come quella di finalità «interna». Sia concesso ripercorrerle brevemente, a partire dal testo 'classico' al riguardo, l'appendice al I libro dell'*Etica*.

Secondo Spinoza, la credenza riguardante la finalità della natura si può riassumere di fatto in un unico pregiudizio: gli uomini

²¹ I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*, in I. KANT, *Akademie-Ausgabe*, V, Berlin 1968 (trad. it. *Critica del giudizio* [d'ora in poi *KdU*], Bari 1982, § 73, p. 264).

²² I. KANT, *KdU*, § 85, p. 317 (la traduzione è stata modificata).

²³ Sull'interpretazione kantiana di Spinoza si vedano in particolare G. DE FLAVIS, *Kant e Spinoza*, Firenze 1986 e W. BARTUSCHAT, *Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant*, in J.-E. PLEINES, *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994, pp. 98-112.

²⁴ S. ZAC, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963, p. 15. L'interpretazione della sostanza spinoziana come pervasa da un interno finalismo, largamente diffusa durante il romanticismo, è andata sviluppandosi in connessione all'idea che Spinoza fosse, nel proprio intimo, nemico del meccanicismo cartesiano. Un esempio di relazione non meccanica tra le parti e il tutto veniva ritrovata, sia da Schelling che da Hegel, nel concetto spinoziano di *causa sui*.

suppongono che tutte le cose naturali agiscano come essi stessi agiscono, ovvero in vista di un fine:

«anzi, danno per certo che lo stesso Dio diriga tutte le cose verso un certo qual fine (dicono, infatti, che Dio ha fatto tutte le cose in vista dell'uomo e l'uomo stesso allo scopo di adorarlo)».²⁵

Già da questa premessa generale risulta evidente che la critica spinoziana verte sulla modalità in cui gli uomini si autocomprendono, che li induce a trasferire il loro agire intenzionale in vista di un fine (meglio: un agire che essi suppongono essere tale), alla natura, che agirebbe parimenti in vista di uno scopo ad essa «esterno». L'esternità dello scopo diventa tantopiù evidente nelle due fondamentali obiezioni seguenti.

1. La dottrina finalistica sovverte completamente l'ordine della natura, considerando «ciò che in verità è causa» come effetto e, al contrario, come effetto ciò che è causa, rendendo posteriore ciò che per natura è in realtà anteriore.²⁶ Ad esempio, fa della luce trasmessa ai viventi la causa del sole, mentre è il sole ad essere la causa della luce. Ora, questo è uno dei più classici argomenti che vengono rivolti contro una finalità «esterna», ovvero una finalità «per cui una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine».²⁷ Una finalità esterna viene infatti attribuita alle cose naturali, quando queste sono considerate mezzi utili al conseguimento di un qualche scopo; non dunque dotate in sé di una determinazione propria, ma considerate soltanto come un tramite per la realizzazione di un fine che si trova al di fuori della cosa stessa. In una finalità interna, viceversa, si istaura una reversibilità: un'inversione del passaggio unidirezionale da un estremo ad un altro. È ciò che accade, ad esempio, secondo Kant, all'interno di un organismo vivente: «Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist», secondo la nota definizione della Critica del giudizio.²⁸

²⁵ B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. GIANCOTTI, Roma 1988, p. 116-117. Questo, secondo Spinoza, deriverebbe dal fatto che gli uomini nascono ignari delle cause che li determinano ad agire, mentre sono consapevoli di appetire il proprio utile.

²⁶ *Ibidem*, p. 119.

²⁷ I. KANT, *KdU*, § 82, p. 301.

²⁸ I. KANT, *KdU*, § 66, p. 245: «È un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo» (il corsivo è nell'originale).

2. Il secondo argomento è meno generale e riguarda strettamente la concezione del *Deus sive natura* spinoziano. La dottrina della finalità toglie, secondo Spinoza, la perfezione a Dio. Infatti, ammettendo un'azione divina in vista di un fine, si dovrebbe supporre un Dio che appetisce necessariamente qualcosa di cui risulta privo, e dunque un Dio (una natura) non affatto perfetto, non 'completo'. Ciò che Dio appetirebbe risulterebbe infatti qualcosa ad esso estrinseco: dunque si può affermare che, anche in questo secondo caso, ciò contro cui Spinoza si rivolge sia un fine esterno. La natura spinoziana, Dio come *natura naturans*, non agisce in vista di un tale scopo. Essa non è diretta da un intelletto creatore, in grado di poter scegliere tra mondi possibili.

L'analisi di queste due obiezioni ci induce, dunque, a considerare l'attacco contro le cause finali operato in maniera così veemente da Spinoza, come in realtà diretto contro un concetto «esterno» di finalità, lasciando peraltro aperta la questione se si possa ritrovare nella sostanza un finalismo interno, vuoi traducibile nei termini di un ordine e di una regolarità naturali, vuoi – 'idealisticamente' – in una forma di dinamismo universale.

Anche quest'idea, infatti, non sembra poter sfuggire ad una serie di obiezioni. Lo stesso Kant si chiedeva in verità in che cosa una tale forma teleologica differisse dal meccanicismo: la «tecnica inintenzionale» della natura sarebbe infatti semplicemente un'apparenza di finalità o – il che per Kant è equivalente – una forma di «idealismo della finalità».²⁹ Anche altri, pur inclini a ritrovare nella sostanza un finalismo, si sono domandati che senso abbia chiamare ancora «fine» un fine che si trova interamente nella stessa «automanifestazione» infinita: esso infatti non dovrebbe neppure più essere casomai definito tale, essendo esclusivamente

²⁹ I. KANT, *KdU*, § 85: la natura spinoziana «ci da una semplice apparenza di finalità». Nella visione kantiana, ciò è dovuto, in fin dei conti, proprio all'impossibilità umana di pensare una finalità indipendente dall'intenzione. Infatti, seppur non riusciamo a pensare gli esseri organizzati se non come finalizzati, nel momento in cui, tuttavia, dobbiamo rappresentarci questa finalità, non possiamo far altro che utilizzare un'analogia con il modo di operare umano: pensarli «come se» fossero stati progettati è l'unica modalità per permettere un fondamento della finalità della natura che recuperi una pur lontana analogia con la finalità dell'operare cosciente di noi uomini. Su questa complessa tematica si veda, in particolare, F. CHIEREGHIN, *Sulla recezione in Hegel della teleologia kantiana*, in G. SANTINELLO (ed), *Kant e la finalità della natura. A Duecento anni dalla Critica del Giudizio*, Padova 1990, in particolare pp. 140 ss.

l'espressione della necessità della sostanza e dunque della realtà stessa.³⁰

Meccanicismo e necessità: a questo sembrerebbe ridursi, come in Darwin, anche la finalità naturale spinoziana. Pur con una notevole differenza. Mentre non è possibile negare, nella concezione del *Deus sive natura*, la perfetta «economia» di tutte le cose, e il problema principale risulta essere casomai come questa si sia potuta produrre senza l'intervento di un'intelletto e una volontà divini, il naturalismo di Darwin rompe definitivamente con un'immagine «unitaria e rassicurante» della natura, contrapponendo ad essa «un'immagine intricata e persino ambigua»:

«Darwin ha lacerato la cappa che opprimeva e condizionava l'interpretazione della natura entro i termini rigidi e secolari dell'equilibrio indiscusso».³¹

4. «L'oscuro concetto dell'organico»: «conatus» e teleonomia

Vi è tuttavia anche un secondo punto che, come abbiamo anticipato all'inizio, è stato ritenuto nodale per intendere la presenza della finalità nella concezione naturalistica di Spinoza: il *conatus in esse perseverandi*.

Come ogni cosa nel sistema spinoziano, anch'esso è un'espressione dell'infinita potenza della sostanza:

«Il *conatus*, o sforzo di persistere nel proprio essere, è nel contempo l'essenza della cosa in questione *qua* potenza di Dio operante in e mediante essa».³²

³⁰ H. JONAS, *Spinoza e la teoria dell'organismo*, in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, trad. it., Bologna 1991, p. 309.

³¹ A. LA VERGATA, *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Napoli 1990, p. 11.

³² E.E. HARRIS, *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, trad. it., Milano 1991, p. 173. L'interpretazione del *conatus* è uno dei punti più largamente discussi dagli studiosi. Se sono pressoché concordi nell'intenderlo come la conseguenza dell'infinita necessità e potenza divina, profonde divisioni appaiono invece nel momento in cui si tratti di vedere se esso sia un elemento accordabile o meno con una concezione meccanicistica di stampo cartesiano. Si va da quanti, considerandolo un vero principio di organizzazione all'interno della natura, ne fanno l'elemento essenziale di una concezione 'alternativa' a quella cartesiana, a quanti lo ritengono invece riducibile alla semplice inerzia e dunque assolutamente inseribile nel quadro teorico del meccanicismo. La presente interpretazione è orientata a mettere in luce il carattere dirompente del paradigma offerto dal *conatus* rispetto a quello cartesiano, senza peraltro voler proporre una lettura vitalistica di esso, tale da negare il suo carattere anche meccanicistico. Per le considerazioni che qui faremo rimandiamo, in particolare, al già citato studio di W. BARTUSCHAT, *Teleologie*

È nel terzo libro dell'*Etica*, in due proposizioni fondamentali, che Spinoza introduce la nozione: «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere» e «la forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza».³³ Noi apprendiamo dunque che il *conatus* è identico all'essenza della cosa in cui ha luogo, e che questa essenza non è affatto un concetto statico: «tale persistenza nel proprio essere non è una mera durata inerte, ma implica un *conatus* o *nisus* – uno sforzo».³⁴ Andrà precisato che il latino *conatus* è di difficile resa italiana: non solo sforzo, ma anche tentativo e tendenza, sono le parole che più si avvicinano al suo significato originario e che sono state utilizzate spesso indifferentemente dagli interpreti per intendere ciò che costituisce il connotato fondamentale di ogni singolo *individuum*. È in questo senso che il *conatus* può essere considerato fine: il fine risiede nello stesso carattere dell'individuo di essere essenzialmente sforzo, e non, come si potrebbe pensare, in un qualcosa di trascendente lo sforzo stesso, a cui esso tenderebbe e in cui troverebbe compimento (questa sarebbe al limite una forma di finalità esterna). Da questo punto di vista, ciò che si conserva in questa tensione continua che contraddistingue il *conatus*, non è affatto qualcosa di sussistente, ma piuttosto a conservarsi è proprio questo sforzo che costituisce l'essere stesso dell'individuo, che è qualcosa che compie e si forma progressivamente – nel processo vitale – attraverso la relazione con ciò a cui esso tende.³⁵

Pertanto il *conatus* non va inteso come la tendenza delle cose a permanere nella propria condizione d'essere, come una durata indeterminata, né come la pura e semplice autoconservazione di «ciò che comunque c'è già».³⁶ Non è la semplice affermazione del mero sforzo, quanto la progressiva costituzione di una forma 'superiore' dello sforzo, in cui l'individuo realizza da sé un'attività che lo rende sempre più libero dalle costrizioni esterne.³⁷ Il *conatus* all'autoconservazione va così inteso come un principio di autoor-

bei Spinoza im Hinblick auf Kant, in particolare pp. 172 ss. Per un quadro sintetico ma piuttosto eloquente delle diverse interpretazioni, si rimanda in particolare a M. MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano 1990, pp. 155 ss.

³³ B. SPINOZA, *Etica*, III, prop. VI, p. 178.

³⁴ E.E. HARRIS, *Salvezza dalla disperazione*, p. 172.

³⁵ W. BARTUSCHAT, *Teleologie bei Spinoza*, p. 103.

³⁶ Come vorrebbe invece l'interpretazione di R. LÖW - R. SPAEMANN, *Die Frage Wozu?*, citata precedentemente (cfr. *supra*, nota 3).

³⁷ *Ibidem*.

ganizzazione, o – utilizzando un linguaggio che è stato soggetto spesso a fraintendimenti – di ‘autoperfezionamento’: «ogni cosa ha in se stessa un’inclinazione a conservarsi e a indirizzarsi verso il meglio».³⁸ Ora, appunto questo «meglio» non va equivocato: non si tratta della nietzschiana espansione di potenza, non indica la superiorità di una natura su di un’altra e neppure – cosa del resto impensabile all’interno di una concezione come quella spinoziana – la rispondenza a un progetto. Va inteso invece nel senso che l’organismo mira, oltre che alla semplice preservazione della propria vita, anche al conseguimento del benessere, a una «buona vita» che si configura a un livello ‘superiore’ come una ricerca della felicità (un benessere e una felicità che sono comunque soggetti alla possibilità o meno di riuscita):

«poiché la virtù ... non è altro che agire secondo le leggi della propria natura, e nessuno si sforza di conservare il proprio essere ... se non in base alle leggi della sua propria natura, ne segue *anzitutto* che il fondamento della virtù è lo stesso sforzo di conservare il proprio essere e che la felicità consiste nel fatto che l’uomo può conservare il proprio essere».³⁹

Da questo punto di vista, la filosofia spinoziana, pur non ponendo, a rigor di termini, al centro del proprio interesse il concetto di organico, ha offerto un contributo fondamentale alla sua comprensione in campo filosofico. Come è stato notato, nonostante Spinoza non parli mai apertamente di organismo vivente, per la prima volta, nella speculazione moderna, «un individuo organico, è considerato come una totalità e non come un’interazione meccanica tra le parti».⁴⁰

Una conferma a questa interpretazione sembra offerta anche da recenti ricerche in campo neurobiologico. Secondo Antonio Damasio,

³⁸ B. SPINOZA, *Breve trattato su Dio, l’uomo e la sua felicità*, I, 5.

³⁹ B. SPINOZA, *Etica*, IV, prop. 18 (scolio), p. 245.

⁴⁰ H. JONAS, *Spinoza e la teoria dell’organismo*, p. 324. Un’ulteriore conferma all’interpretazione sin qui avanzata può essere ritrovata anche nelle esitazioni, affidate da Spinoza ad una sua tarda corrispondenza con Tschirnhaus, riguardanti la possibilità di definire adeguatamente la materia tramite l’attributo cartesiano dell’estensione: «credo ... materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat» (citato da P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli 1987, pp. 32 ss., secondo cui essa dimostrerebbe ulteriormente come nel modello epistemologico cartesiano, accettato con forti riserve già dai tempi dei *Principia philosophiae cartesianae*, Spinoza non si sia mai sentito completamente a proprio agio).

«interpretato a posteriori ... il concetto di Spinoza implica che l'organismo sia costituito in modo da mantenere la coerenza delle proprie strutture e delle proprie funzioni, a dispetto delle numerose circostanze che possono metterne a rischio la vita». ⁴¹

Così, il rapporto, l'apertura dell'organismo al mondo esterno, attraverso una pulsione istintuale o un bisogno, non si configura come una perdita di sé stesso, ma di mantenimento di sé pur nella 'perdita di sé' e nella mancanza. Il *conatus* risulta strettamente collegato a ciò che Damasio intende con «proto-sé» (e che sopra abbiamo indicato come autoorganizzazione): un fenomeno primordiale di autoidentificazione che non è consapevole di sé e che impara a poco a poco a riconoscersi come parte separata dal mondo esterno. ⁴²

Ora, alcuni interpreti contemporanei di Spinoza, forse nell'intento di 'attualizzarne' il pensiero, hanno assimilato il *conatus* alla nozione che più di ogni altra è stata utilizzata, a partire dagli anni Sessanta in poi, per giustificare la reintroduzione di un linguaggio finalistico in biologia: «teleonomia». ⁴³ In effetti, se intendiamo questa nozione in senso lato, come direzione ad uno scopo senza che tale scopo sia pre-stabilito, possiamo certamente trovare un'analogia con il *conatus*. In entrambi i casi, infatti, siamo confrontati con la presenza di uno scopo che non si sa come tale: il *conatus* è infatti uno sforzo che avviene «senza averne la consapevolezza e senza aver deciso, come sé individuali, di intraprendere alcunché». ⁴⁴ Tuttavia, l'analogia non pare andare più in là del fatto estrinseco – e in fin dei conti piuttosto superficiale – per cui, in un processo teleonomico così come nel *conatus*, lo scopo non sarebbe inteso come tale da colui che lo persegue: questi non ne avrebbe, cioè, una rappresentazione cosciente. Infatti, una volta che si determini meglio che cosa si intende con processo teleonomico, si nota

⁴¹ Damasio considera Spinoza un precursore del pensiero biologico. Lungi dal ridurre il *conatus* alla spontanea permanenza nell'essere di oggetti fisici, il neurobiologo lo considera una componente profondamente radicata e determinante nella nostra esistenza, «l'insieme dei dispositivi contenuti nei circuiti cerebrali che, una volta attivati dal verificarsi di particolari condizioni interne ed esterne, puntano alla sopravvivenza e al benessere dell'organismo»; A. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza*, pp. 50-51 (corsivo nostro).

⁴² Per le notevoli implicazioni filosofiche delle indagini di Damasio, specie per ciò che riguarda il rapporto tra la sua concezione del sé e un principio organizzativo su cui si baserebbero tutte le attività dell'organismo, si rimanda al saggio di J. Quitterer contenuto in questo volume, in particolare alla sua ultima parte.

⁴³ Si veda, ad esempio, W. BARTUSCHAT, *Teleologie bei Spinoza*, p. 103, nota.

⁴⁴ A. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza*, p. 103.

come l'applicazione di questa nozione al *conatus* spinoziano non funzioni. Prendiamo, ad esempio, la celebre definizione di teleonomia offerta da Ernst Mayr. Essa verte notoriamente sulla nozione di programma e, pur con alcune precisazioni, rimane sostanzialmente invariata anche nel suo ultimo lavoro: «un processo o un comportamento teleonomico è un processo che deve il fatto di procedere verso un obiettivo preciso all'influenza di un programma evoluto». ⁴⁵

Tralasciando tutte le obiezioni e le critiche mosse a questa definizione, e, in generale, a una forma di spiegazione – quale quella telonomica – divenuta nel corso degli anni sempre più ambigua e contorta, soffermiamoci sul punto principale che non consente di accostare teleonomia e *conatus*: nel primo caso siamo di fronte a un processo unidirezionale che conduce automaticamente a un fine, nel secondo a una forma di finalità interna allo stesso organismo. Il programma è infatti una parte stessa dell'organismo che assurge al ruolo di istanza centrale (genoma) e che controlla un processo che ha scopi come, ad esempio, tra quelli che Mayr stesso nomina, una funzione fisiologica o il raggiungimento di una posizione geografica (nel caso di una migrazione). ⁴⁶ Nella teleonomia intesa come programma siamo cioè di fronte a una finalità lineare e pertanto esterna, che contraddice la stessa idea di autoorganizzazione dell'organismo che si basa viceversa su di una interna circolarità.

E allora si potrebbe proporre una operazione 'scandalosa': invece di cercare di ricondurre il *conatus* alla teleonomia, ricondurre la teleonomia al *conatus*; invece di portare Spinoza verso Darwin, riportare Darwin a Spinoza, come pare suggerire il titolo stesso del volume di Damasio: *Alla ricerca di Spinoza*. Ovvero, fuor di metafora, si potrebbe cercare se l'oggetto che la biologia evolucionistica presuppone, l'organismo, non sia interpretabile prediligendo quella nozione di organizzazione, di cui abbiamo visto il *conatus* costituire l'umbratile inizio. La biologia infatti – come è stato da più parti sottolineato – non può fare a meno di presupporre un oggetto: l'organismo, inteso come un sistema aperto, che

⁴⁵ E. MAYR, *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica*, trad. it., Milano 2005, p. 55. Con programma Mayr intende: «un'informazione codificata o preorganizzata che controlla un processo (o comportamento) conducendolo a una meta» (*ibidem*; il corsivo è nell'originale).

⁴⁶ *Ibidem*.

si autoconserva come un'unità organizzata, che si riproduce, che tramanda le sue caratteristiche ed è capace di mutazioni.⁴⁷

Se così fosse, potrebbe allora applicarsi a maggior ragione anche a Darwin quel 'paradosso' che Goethe trovava impersonificato emblematicamente nella filosofia di Spinoza: un odio verso «le assurde cause finali» che non solo non contrasta, ma anzi convive, con l'amore per la «conformità delle nature organiche verso l'interno».

⁴⁷ Cfr. G. TOEPFER, *Zweckbegriff und Organismus. Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme*, Würzburg 2004, pp. 423-424. Secondo l'autore, riguardo alla questione della fondazione della biologia e della sua unicità, bisogna operare una scelta di campo, privilegiando, nella comprensione dell'organismo, il concetto di organizzazione rispetto a quello di evoluzione e selezione; sottolineando, cioè, la priorità dell'organismo inteso come «sistema organizzato», le cui parti hanno un rapporto di reciproca relazione (ed è su questo che si può costituire una considerazione teleologica di organismi) sull'organismo inteso come un oggetto divenuto storicamente, le cui caratteristiche sono il frutto di un'evoluzione che segue principi del tutto suoi (in questo secondo caso l'organismo è il prodotto della sua storia evolutiva ed è questa che permette di attribuire alle sue parti «funzioni»).

La ripresa del «naturalismo» ottocentesco in alcune discussioni contemporanee

di Andrea Orsucci

1. *I termini della questione*

Una pagina hegeliana può servire, in via introduttiva, per mettere a fuoco i temi da affrontare. I fenomeni di senescenza, di irrigidimento e di declino dell'Impero romano sono descritti, nelle lezioni di Hegel sulla filosofia della storia, attraverso un singolare riferimento alla biologia del tempo:

«Come, quando il corpo fisico si decompone (*verweist*), ogni punto acquista una vita per sé, la quale è però soltanto l'infima (*elend*) vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private».¹

La descrizione della 'decadenza' storica proposta da Hegel riprende dottrine largamente diffuse, a partire da Lorenz Oken, nella filosofia della natura del tempo. In testi composti nei primi anni dell'Ottocento, Oken definiva infatti gli esseri viventi come «sintesi di infusori» e affermava che «l'imputridire non è altro che il decomporsi degli organismi in infusori, una riduzione della vita superiore alla vita primitiva».² Anche le piante e gli animali più perfezionati sono, sulla scorta di questa teoria, una «sintesi degli infusori» e il loro accrescimento avviene «per mezzo di moltiplicazione, dell'accostar l'uno all'altro i punti viventi».³ I processi legati alla morte («Dal decomporsi di qualsiasi organismo si sprigiona un

¹ G.W.F. HEGEL *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in E. MOLDENHAUER - K.M. MICHEL (edd), *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt a.M. 1969-1971, XII, p. 384 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1963, p. 227).

² L. OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Jena 1809-1811, pp. 26-28.

³ L. OKEN, *Die Zeugung*, Bamberg - Würzburg 1805, p. 123.

caotico brulichio di infinite, microscopiche forme vitali») rendono d'altro canto paradossalmente evidente la più recondita natura del 'vivente', caratterizzata «dall'associazione degli stessi milioni di infusori», che nel corso della decomposizione «escono da questa associazione ... e formano d'ora in poi una vita propria, la quale sussiste di per sé». ⁴

Nel comprendere l'epilogo e la corruzione finale di una grande epoca storica – sembra dichiarare Hegel implicitamente con la sua considerazione – si può quindi ricorrere con profitto anche a conoscenze ricavate dallo studio dei processi organici. In età successiva, nella cultura europea tra Ottocento e Novecento, le 'teorie naturalistiche' acquistano sempre più forza e finiscono per assumere le più svariate sembianze – dalla fiducia nella plasticità e nelle forze rigeneratrici della 'natura' al sospetto verso comportamenti e modi d'agire astratti e artificiosi. Le molteplici forme di 'naturalismo' che emergono continuano tuttavia a distinguersi, mantenendo un aspetto già presente in questa pagina hegeliana, per l'attenzione rivolta, in maniera esplicita o sotterranea, ai nessi e alle corrispondenze tra le vicende umane e l'ordine della natura, tra il corso dell'incivilimento e l'evoluzione biologica.

2. *Alcune odierne discussioni sul naturalismo*

Le suggestioni del 'naturalismo' – un termine assai difficile da definire – tornano a riproporsi con insistenza, direttamente o indirettamente, in molte recenti discussioni. La fortuna dell'espressione risulta, in larga misura, dalla sua polisemia, che si estende a settori e ambiti di ricerca diversi: essa può servire, di volta in volta, per ribadire l'idea di una continuità tra evoluzione naturale e progresso storico, per richiamare metafore e 'modelli' biologici nell'interpretare relazioni sociali, oppure – su un piano più generale – per sottolineare i continui intrecci tra 'natura' e 'civiltà'.

In questi anni, l'esigenza di un'approfondita riflessione intorno al 'naturalismo' è legata a nuovi orizzonti di ricerca, ancora ampiamente ignorati negli ultimi decenni del secolo scorso, che si vanno rapidamente affermando nel variegato campo delle 'scienze dello spirito'. Si assegna infatti sempre più importanza, in contesti diversi,

⁴ *Ibidem*, p. 19.

agli sforzi rivolti a chiarire le «orme biologiche dell'esperienza religiosa»,⁵ a evidenziare il 'retrotterra naturale' del processo d'incivilimento⁶ e a esaminare le complesse relazioni che sussistono tra evoluzione storico-politica e trasformazioni ambientali.⁷

Tra gli studiosi delle credenze religiose acquista rilievo, al giorno d'oggi, la tendenza a scorgere nelle religioni «gli *universalia* delle civiltà umane» e a individuare in forme del culto e narrazioni mitologiche «l'esistenza di schemi biologici di azioni, reazioni e sentimenti attivati ed elaborati mediante pratiche rituali».⁸ In questo quadro interpretativo («L'impulso della sopravvivenza biologica appare interiorizzato nei codici della religione») si finisce per guardare con sospetto al complesso delle tradizionali distinzioni tra 'natura' e 'cultura'.⁹ I sistemi religiosi prendono le mosse dal bisogno primario di introdurre «un sovrappiù di significato nel mondo», di definire solidi punti di riferimento che permettano di orientarsi «realizzando ... una efficacissima 'riduzione della complessità' e creando senso dal caos».¹⁰ Miti e rituali, da questo punto di vista, recano traccia di consuetudini ancestrali, radicate nel passato biologico della specie – strategie primordiali per sfuggire all'aggressore (sottomissione, automutilazione) e per tenere sotto controllo l'ansia di fronte all'ignoto.¹¹

Anche in altri settori delle 'scienze dello spirito', il parametro 'natura' diventa un passaggio obbligato per mettere a fuoco da nuove prospettive la specificità dell'evoluzione storica. La storiografia, tornando forse inconsapevolmente su tematiche weberiane, cerca di comprendere come mai «l'umanità [abbia] conosciuto tassi di sviluppo così diversi nei vari continenti».¹² La storia moderna, segnata dalla trionfale affermazione su scala planetaria del 'razionalismo

⁵ W. BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (MA) 1996 (trad. it. *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Milano 2003).

⁶ J. DIAMOND, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York 1997 (trad. it. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino 2000).

⁷ J. McNEILL, *Something New under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*, London 2000 (trad. it. *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Torino 2002).

⁸ W. BURKERT, *La creazione del sacro*, pp. 190 e 221.

⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 115 e 163.

¹¹ *Ibidem*, pp. 61-68, e pp. 116-118.

¹² J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie*, p. 5.

occidentale', viene così indagata facendo i conti con l'«importanza delle diversità ambientali nello sviluppo delle società umane».¹³ L'incontrastata egemonia mondiale della civiltà europea, pienamente affermata a partire dal Cinquecento, è ricondotta – respinto il mito di una presunta «esistenza di differenze biologiche tra i popoli» – a fattori ambientali (le barriere geografiche, l'orientamento dei continenti lungo l'asse nord/sud oppure est/ovest) e a 'vincoli naturali' (condizioni iniziali più o meno favorevoli all'agricoltura, disponibilità di animali domesticabili) che sfuggono al nostro modo usuale di affrontare l'intreccio degli eventi e di fare i conti con l'ordine cronologico. Gli storici e i cultori della 'filosofia della storia', una disciplina nient'affatto scomparsa, sono così sollecitati a non trascurare «gli accidenti della geografia e della biogeografia» e a non limitarsi alle invettive contro il «determinismo geografico».¹⁴ Gli sconvolgimenti storico-politici dell'età moderna sono da questo punto di vista strettamente legati, ben più di quanto concedano gli storici, a «differenze ambientali» che risalgono, in ultima istanza, al tardo Pleistocene.¹⁵

Le ragioni del 'naturalismo' vengono inoltre tenute presenti, tra gli storici, anche da quanti, ampliando gli ambiti tradizionali della disciplina e cominciando a indagare sistematicamente il quadro delle trasformazioni ambientali verificatesi nel corso del Novecento, dichiarano la loro convinzione che ormai «storia ed ecologia, se non altro in epoca contemporanea, devono tener conto rispettosamente l'una dell'altra».¹⁶ La recente indagine di John R. McNeill, esemplare da questo punto di vista, vuol far vedere come le vicende legate alla sfera dei mutamenti politici e socio-economici, almeno negli ultimi due secoli, «acquist[ino] pienamente senso soltanto se considerate unitamente» ad una «storia ecologica del pianeta in epoca contemporanea», in grado di documentare i cambiamenti che hanno investito la litosfera e l'atmosfera, le acque e la biosfera.¹⁷ Anche queste nuove ricerche rientrano, in certa misura, nell'ambito del 'naturalismo' e dei suoi molteplici significati, dal momento che costringono a riconoscere che «la storia del pianeta e la storia dei popoli rimangono strettamente connesse ... Separate l'una dall'al-

¹³ *Ibidem*, p. 47.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 311 e 315.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 313 ss.

¹⁶ J. McNEILL, *Qualcosa di nuovo sotto il sole*, p. 461.

¹⁷ *Ibidem*, p. XIV.

tra risultano poco comprensibili».¹⁸ La 'natura' – l'insieme delle trasformazioni che subisce – diventa la cifra, da questo punto di vista, per comprendere la storia della civiltà nel suo complesso e la 'volontà di potenza' di singoli sistemi politici. Molto significative, da questo punto di vista, sono le pagine in cui McNeill illustra il 'mito delle dighe' e i grandi progetti di ingegneria idraulica del ventesimo secolo («progetti grandiosi, obiettivi straordinari, tempi di realizzazione strettissimi»), destinati – negli Stati Uniti degli anni Trenta, ma anche nell'Unione Sovietica, in India e in Egitto – a celebrare la «volontà dello Stato e dei suoi pianificatori» o a potenziare la logica del nazionalismo.¹⁹

3. *Risonanze ottocentesche*

I più generali orientamenti dell'etnologia ottocentesca, autorevolmente rappresentata dall'opera di Edward B. Tylor (1873), attenta a rintracciare in rituali e credenze di culture diverse i molteplici anelli di una medesima 'catena evolutiva', sembrano riaffiorare nelle indagini di Burkert sul mito:

«La ricerca delle origini della religione richiede una prospettiva più generale, travalicante le singole civiltà, che deve tener conto del vasto processo dell'evoluzione umana entro il più generale processo evolutivo della vita ... Gli studi culturali devono fondersi con l'antropologia generale, che si integra in definitiva nella biologia».²⁰

Con simili riflessioni, Burkert ripercorre sentieri già battuti dall'evoluzionismo 'naturalistico' del secondo Ottocento. Le affinità e le corrispondenze tra culture diverse venivano infatti spiegate, nella prospettiva di Tylor, attraverso l'ipotesi di una «innata uniformità della natura umana in rapporto alla cultura», capace di promuovere «una così grande regolarità dell'evoluzione in razze assai lontane e senza collegamenti».²¹ Questo dato 'antropologico', in definitiva,

¹⁸ *Ibidem*, p. XVII.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 188 ss.

²⁰ W. BURKERT, *La creazione del sacro*, p. 25.

²¹ E.B. TYLOR *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 voll., London 1871 (trad. ted. *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, 2 voll., Leipzig 1873, I, p. 401).

risulta evidente, ricordava ancora Tylor, a chiunque osservi una raccolta di materiali etnografici:

«Tutto si ripete con sorprendente regolarità nelle vetrine di un museo che ci mostri un quadro della vita dei popoli allo stato di natura, dalla Kamchatka alla Terra del Fuoco, dal Dahomey alle Hawaii».²²

Anche la storiografia a cui guarda Diamond, in grado di intrattenere rapporti con le 'scienze naturali' a carattere storico («astronomia, climatologia, ecologia, biologia evolutiva, geologia e paleontologia»), si riallaccia a prestigiose tradizioni ottocentesche. E la sua 'storia della civiltà', in cui la distinzione tra stirpi nomadi e popolazioni stanziali dedite all'agricoltura assume grande rilievo, sembra involontariamente riprendere schemi interpretativi – pur nella ricchezza dei riferimenti analitici – che proprio dopo il 1870 avevano avuto grande fortuna, finendo per riaffiorare anche sul piano delle ideologie.

L'odierno interesse per il 'naturalismo' favorisce la riscoperta e il recupero, anche sotto altri riguardi, di un significativo lascito ottocentesco. Alcune importanti discussioni sorte nell'ambito della biologia contemporanea continuano a riproporre tematiche e problemi che erano già stati attentamente esaminati, a fine Ottocento, all'interno di un serrato confronto tra scienze naturali e filosofia. Dalle prospettive aperte nel campo della genetica nella seconda metà del Novecento sono state ricavate conclusioni assai vicine, ad esempio da parte di Richard Dawkins («Un gene può essere considerato come un'unità che sopravvive passando attraverso un gran numero di corpi successivi»), a quanto sosteneva a suo tempo August Weismann.²³

Tra il 1883 e il 1885, respingendo il 'dogma' dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti difeso da Ernst Haeckel e da Herbert Spencer, Weismann²⁴ si sforza di fare i conti con l'inaudita «complessità del plasma germinale» e avanza «l'ipotesi di una sostanza ereditaria nelle cellule germinali, nel plasma germinale, che si tramandi in maniera ininterrotta da una generazione all'altra».²⁵ Le conclusioni

²² *Ibidem*, p. 6

²³ R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford 1976 (trad. it. *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Milano 1995, pp. 13 e 28).

²⁴ A. WEISMANN, *Die Kontinuität des Keimplasma's als Grundlage einer Theorie der Vererbung*, Jena 1885, pp. 38-39.

²⁵ A. WEISMANN, *Das Keimplasma. Eine Theorie der Vererbung*, Jena 1892, p. 653.

di Weismann – l'idea dell'invarianza, di generazione in generazione, di dispositivi e strutture del «plasma germinale» – diventano ben presto un riferimento 'naturalistico' che riesce a infrangere la 'tavola dei valori', come riconoscono Wilhelm Dilthey e Max Scheler, della filosofia morale dell'epoca.²⁶ Proprio le indagini scheleriane sul 'formalismo nell'etica', confrontandosi col passaggio da Darwin al 'neodarwinismo' di Weismann (e riconoscendo il 'valore filosofico' delle sue teorie), ripropongono un 'naturalismo' che non intende più favorire, come sembrava avvenire in precedenza, l'individualismo dell'etica utilitaria di Spencer:

«La conservazione della specie non esprime in alcun modo ... la somma della riuscita conservazione dell'esistenza degli individui, ma possiede quale suo fondamento ... una *tendenza primaria* antecedente rispetto alla conservazione individuale. L'impulso alla riproduzione ... precede l'impulso alla conservazione ... E il portatore organico delle energie riproduttive non si presenta come una parte dell'individuo (ad esempio, la cellula germinale come *una* cellula tra le altre che compongono l'organismo), ma l'individuo organico si presenta piuttosto come 'parte' di quel portatore delle energie riproduttive».²⁷

La presenza di una catena di collegamenti tra discussioni recenti e aspetti del 'naturalismo' scientifico e filosofico di matrice ottocentesca risulta evidente anche a quanti rileggano ciò che scrive Edward O. Wilson nella *Sociobiologia* del 1975. Le sue indagini, che intendono offrire uno «studio sistematico delle basi biologiche di ogni forma di comportamento sociale», si collegano per più aspetti a precedenti studi di W.M. Wheeler sulla 'vita sociale' degli insetti, comparsi nel 1923 e nel 1928. E queste monografie, d'altro canto, riprendono e svolgono il «sistema pionieristico» proposto da Espinas nel 1878 per classificare le forme associative nel regno animale.²⁸ Quest'ultimo contributo, a sua volta, cerca di far vedere come nello studio delle «società animali» sia importante prender le mosse dalla «loro analogia con la coscienza umana», prestando attenzione ai complicati processi attraverso cui avviene lo scambio di informazioni. Associazioni e forme spesso altamente

²⁶ A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992, pp. 148 ss.

²⁷ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), in M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, II, Bern 1954, p. 294.

²⁸ E.O. WILSON, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge (MA) 1975 (trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna 1979, p. 17).

differenziate di comunità, variamente presenti nel mondo animale, sono da considerare nel loro insieme – riconosce Espinas – come complessi «esseri viventi» che riescono a dotarsi di una «coscienza multipla», arricchita da continue «comunicazioni», dalla somma e dalla rielaborazione di percezioni e impulsi messi a disposizione dai singoli individui. D'altra parte, tra gli «animali solitari», proprio la «coscienza», mancando l'impellenza del comunicare, risulta assai meno evoluta:

«La coscienza, negli animali, non è ... niente di assoluto, di indivisibile, ma piuttosto una realtà in grado di frantumarsi e di dividersi. Una percezione passa, per mezzo di segni, da una coscienza all'altra, e in tal modo gli animali sociali, in confronto a quelli solitari, possiedono – *ceteris paribus* – molte più idee o immagini».²⁹

Queste indicazioni sono attentamente seguite da Nietzsche e vengono riproposte (senza indicazione della fonte) nell'aforisma 354 del quinto libro (1886) de *La gaia scienza*, all'interno di un'ampia riflessione sull'origine sociale della coscienza:

«il farsi coscienti, in noi stessi, delle nostre impressioni sensibili, la forza di poterle fissare e di porle, per così dire, al di fuori di noi, tutto ciò è andato crescendo nella misura in cui è progredita la necessità di trasmetterle ad *altri* mediante segni».

La coscienza dunque – in questo aforisma – come formazione 'reattiva' e convenzionale, strettamente connessa, più che al dispiegamento di facoltà individuali, alla logica delle relazioni sociali. Bisogna accettare l'idea, scrive ancora Nietzsche nello stesso testo, che

«la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione ... Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi ... Come si vede, il mio pensiero è che la coscienza non appartenga propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in essa è di natura comunitaria e gregaria ..., e che di conseguenza ognuno di noi, con la migliore volontà di comprendere se stesso ... purtuttavia renderà sempre oggetto di coscienza soltanto il non individuale».³⁰

²⁹ A. ESPINAS, *Les sociétés animales*, Paris 1878² (trad. ted. *Die tierischen Gesellschaften*, Braunschweig 1879, pp. 512-513).

³⁰ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, V/2, trad. it., Milano 1977, aforisma 354.

4. 'Interdisciplinarietà' del naturalismo

È stato possibile riconoscere, partendo da settori di ricerca diversi, alcune significative corrispondenze tra indagini più recenti e aspetti del 'naturalismo' ottocentesco capaci di promuovere e di orientare, all'epoca, anche le discussioni dei filosofi.

Gli scambi e i contatti che si verificano, in particolare nel secondo Ottocento, tra 'dottrine naturalistiche' e tradizione filosofica meriterebbero comunque un'attenzione ben maggiore. Alcune rapide indicazioni possono servire, anche in questo caso, per chiarire un complesso quadro di prestiti e di 'contaminazioni' tra discipline scientifiche diverse. Nel 1883 Dilthey separa rigidamente le 'scienze dello spirito', da difendere nella loro autonomia, dalle 'scienze della natura' e dai loro metodi. Eppure la sua argomentazione, che respinge l'«organicismo» di storici e filosofi nell'affrontare fenomeni sociali, si appoggia anche ai risultati della biologia del tempo. La nozione di 'organismo', a cui gli stessi biologi (dopo Virchow e i suoi studi di 'patologia cellulare') guardano ormai con sospetto, non potrà più aver diritto di cittadinanza – conclude Dilthey nel 1883 – entro la sfera delle 'scienze dello spirito'.³¹

Anche le riflessioni diltheyane sull'ermeneutica contengono una radice 'naturalistica', che opera in profondità, collegandosi all'ottica helmholtziana, pur non risultando immediatamente evidente. Era stato infatti Helmholtz, a proposito dell'ottica fisiologica, a giungere alla conclusione, distinguendosi dall'orientamento dei 'nativisti' (Johannes Müller), che il nostro 'vedere' sia un complicato 'processo intellettuale' attraverso cui interpretiamo i dati sensoriali (e impariamo a distinguere le distanze e gli oggetti) grazie a un continuo giuoco di «deduzioni analogiche», di «inferenze inconsapevoli». ³² Questo tema helmholtziano dell'«intellettualità dei processi percettivi», della visione come continuo 'interpretare', viene rielaborato filosoficamente da Dilthey, attento conoscitore delle 'scienze della vita' del tempo, per dar risalto al primato dell'ermeneutica:

«Di fatto, nell'uomo sono proprio l'interesse, determinato dal suo impulso e dal sistema degli affetti, e l'attenzione, ad esso collegata, che afferrano le impressioni a partire dal loro specifico angolo visuale, le articolano,

³¹ A. ORSUCCI *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, Napoli 1992, pp. 116 ss.

³² H. HELMHOLTZ, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1867.

le interpretano. Un'impressione che non si manifesti entro questa unità è solamente un'astrazione». ³³

Il problema del 'significato' acquista così tanta più rilevanza, per Dilthey, dopo che i fisiologi, e in primo luogo Helmholtz, hanno mostrato che i «processi fisici attraverso cui si compie la percezione sono equivalenti, nel risultato, alle operazioni del pensiero discorsivo». ³⁴

Negli stessi anni Nietzsche, anch'egli confrontandosi col 'naturalismo', ricava dalle teorie di Carl Nägeli importanti suggerimenti per respingere l'etica di Spencer e per riflettere sul tema del divenire storico. Nägeli, in una importante monografia del 1884, rileva – in opposizione a Darwin – che l'evoluzione delle forme organiche non può venir spiegata ricorrendo a vincoli esterni e a fattori causali (la fortuita comparsa di caratteri più adatti a un dato ambiente). Occorre piuttosto immaginare un'inarrestabile tendenza (un vero e proprio «impulso formativo»), presente in tutti gli esseri viventi, che rende via via più complicato, nel passaggio da una generazione all'altra, il patrimonio ereditario. L'evoluzione viene così spiegata come un giuoco di «strutture molecolari» sempre più articolate, come l'espandersi di dispositivi sempre più complessi «che portano la ... configurazione dell'idioplasma ad una più complicata organizzazione». Contro i darwiniani, quindi, Nägeli ribadisce che «nell'evoluzione filogenetica le forze interne hanno giocato un ruolo assolutamente decisivo». ³⁵

Queste critiche alla teoria dell'evoluzione elaborate da Nägeli, il più prestigioso avversario tedesco di Darwin, vengono attentamente seguite, a partire dal 1886, da Friedrich Nietzsche. Nella *Genealogia della morale*, anche un implicito riferimento all'«idioplasma» di Nägeli ³⁶ insegna a ritrovare nella storia «la priorità ... che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni, di nuove direzioni e configurazioni, alla cui efficacia l'«adattamento» viene solo dietro». ³⁷

³³ W. DILTHEY *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, in W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, XIX, Göttingen 1982, p. 349.

³⁴ *Ibidem*, p. 393.

³⁵ C.W. NÄGELI, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, München - Leipzig 1884, p. 132 e pp. 285-286.

³⁶ A. ORSUCCI, *La 'Genealogia della morale' di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Roma 2001, pp. 42 ss.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, VI/2, trad. it., Milano 1984, II. Dissertazione, § 12.

L'insieme variegato di ricerche che rientrano nel campo del 'naturalismo', spesso svolte nel territorio di confine tra scienza naturale e filosofia, presenta quindi inaspettate 'combinazioni' interdisciplinari (dalla teoria cellulare di Virchow alla fondazione delle 'scienze dello spirito' da parte di Dilthey, dal poderoso 'manifesto antidarwiniano' di Nägeli alle riflessioni di Nietzsche sulla storia) e singolari relazioni che legano opere e autori tra loro assai distanti sia nel tempo che sul piano degli interessi e delle competenze. Espinas e Nietzsche inaugurano un percorso di ricerca destinato, in seguito, a giungere fino a Wilson; le indagini di Weismann e di Scheler pongono problemi ancor oggi ripresi da Dawkins.

Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi

di *Mario De Caro*

Nel corso della storia della filosofia, il termine «naturalismo filosofico» è stato applicato a un gran numero di concezioni: da quelle proposte dai filosofi ionici all'aristotelismo; dal pensiero democriteo ed epicureo al panteismo di Telesio, Bruno e Campanella; dallo spinozismo alla filosofia scozzese di Hume, da una parte, e di Reid, dall'altra; dal positivismo ottocentesco al pragmatismo; dal realismo critico di Santayana all'empirismo logico. Sarebbe tuttavia difficile trovare punti di intersezione tra tutte queste dottrine, al di là di un generico riferimento all'ambito del «naturale» quale oggetto d'indagine della filosofia. Oggi, però, il termine «naturalismo» ha assunto connotazioni meno erratiche ed è possibile individuare alcuni tratti comuni nelle principali concezioni cui viene applicato.

Prima di considerare questi tratti comuni, occorre notare che il naturalismo contemporaneo può avere un carattere generale oppure uno più circoscritto. Nel primo caso – che in questa sede è il più interessante – tale concezione assume carattere metafilosofico generale e pretende di applicare le proprie assunzioni, i propri metodi e i propri obiettivi alla discussione di tutti i problemi filosofici – magari solo per mostrarne l'illegittimità. Ma il naturalismo può essere declinato anche in una forma più circoscritta: ciò accade quando la prospettiva naturalistica si concentra su uno specifico problema filosofico (come, per esempio, il significato degli enunciati etici, lo statuto ontologico degli enti matematici oppure la questione del libero arbitrio), ma non necessariamente all'indagine filosofica nel suo complesso.

Considerando dunque il naturalismo contemporaneo come concezione metafilosofica generale, occorre distinguerne almeno

due famiglie principali, le quali pur condividendo alcuni assunti filosofici fondamentali, si distinguono sotto alcuni importanti rispetti. Queste due concezioni possono essere rispettivamente battezzate «naturalismo scientifico» e «naturalismo liberalizzato»: la prima concezione è quella oggi maggioritaria, ma la seconda ha conosciuto, negli ultimi anni, una rapida ascesa.

Per ragioni di spazio, in questo saggio mi potrò concentrare solo sul naturalismo come concezione metafilosofica, con particolare riguardo alla famiglia di concezioni che ho chiamato «naturalismo scientifico». Sia pure incidentalmente, dirò però qualcosa anche sul naturalismo liberalizzato.

Il naturalismo scientifico – che, come detto, è la forma di naturalismo oggi più comune – si caratterizza, a mio giudizio, per tre tesi fondamentali (la terza delle quali è contestata dal naturalismo liberalizzato, che invece accetta le prime due).

La prima di queste tesi può essere chiamata «Tesi Costitutiva». Secondo questa tesi, la filosofia deve evitare ogni appello a entità, proprietà, eventi o spiegazioni soprannaturali. Una tale tesi è naturalmente facilmente condivisibile nella misura in cui implica che la filosofia contemporanea (almeno nel caso in cui voglia dirsi naturalistica) non può richiamarsi a concetti come la mente immateriale, l'anima, il primo motore immobile ecc. Le implicazioni di tale tesi divengono però immediatamente controverse se si considerano concetti come quelli relativi alle entità astratte, ai valori, alle proprietà mentali non-sopravvenienti su quelle fisiche e così via. Nemmeno questi concetti, infatti, paiono al momento trattabili in modo soddisfacente con le categorie delle scienze naturali, come riconoscono anche molti filosofi naturalisti; e, tuttavia, al contrario di concetti come mente immateriale e primo motore immobile, non è immediatamente ovvio che essi possano essere catalogati come obsolescenti reliquie metafisiche e gettati nel dimenticatoio della filosofia.

Ma, allora, come devono comportarsi i filosofi naturalisti rispetto a concetti delicati come quelli relativi alle entità astratte, ai valori ecc.? Detto diversamente: è vero, come sostengono molti, che rispetto a questi concetti si presentano solo due possibilità ai fautori del naturalismo (continuare a tentare di ridurre tali concetti a concetti scientificamente accettabili oppure eliminarli del tutto dal vocabolario filosofico), perché l'accettazione di tali con-

cetti comporterebbe *ipso facto* la ricaduta nel soprannaturalismo? Oppure hanno ragione coloro che affermano che non tutto ciò che è irriducibile ai concetti delle scienze naturali è necessariamente soprannaturale?

La morale di questa discussione è che l'estensione della categoria del «soprannaturale» dipende da come si definisce la complementare categoria del «naturale» – che è proprio ciò che è in questione nel dibattito tra i fautori del naturalismo scientifico e di quello liberalizzato. Mentre i primi, infatti, tendono a rifiutare tutte le entità e proprietà refrattarie alla naturalizzazione, i fautori del naturalismo liberalizzato sostengono, con minore estremismo ontologico, che l'ambito di ciò che è naturalisticamente accettabile è più vasto dell'ambito di studio delle scienze della natura.

Harty Field, uno dei maggiori e più coerenti fautori del naturalismo scientifico, per esempio, propone di limitare fortemente l'ambito del naturale: in particolare, esso comprende soltanto l'ambito del fisico (e ciò che a esso può essere ridotto). In questo spirito fisicalistico, per esempio, Field scrive:

«Quando ci troviamo di fronte a un complesso teorico ... che pensiamo non possa avere alcun fondazione fisica, noi tendiamo a rigettare quel complesso teorico».¹

È vero che alcuni naturalisti scientifici hanno un atteggiamento più aperto di quello di Field, in quanto accettano come legittimi i complessi teorici di tutte le scienze naturali (che essi abbiano una «fondazione fisica» o meno); nondimeno, anche costoro denunceranno come filosoficamente inaccettabili tutti i concetti non riconducibili all'apparato delle scienze naturali, sia pure inteso in questo senso più ampio. Di diverso avviso, invece, sono i fautori del naturalismo liberalizzato come John McDowell, Hilary Putnam, Donald Davidson o Barry Stroud.²

Riassumendo: tutti i naturalisti accettano la Tesi Costitutiva; essi, tuttavia non sono concordi su quanto permissiva possa essere la definizione dell'ambito del «naturale» (e, di conseguenza, anche del «soprannaturale»).

¹ H. FIELD, *Physicalism*, in J. EARMAN (ed), *Inference, Explanations, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, Berkeley (CA) 1992, p. 271.

² Cfr., per esempio, i saggi di questi tre autori in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, Cambridge (MA) 2004 (trad. it. *La mente e la natura*, Roma 2005).

Ma, oltre alla Tesi Costitutiva, il naturalismo scientifico è connotato anche da altre due tesi, sinteticamente esposte dal Maestro di questa concezione, W.V.O. Quine, nella seguente citazione:

«Io accetto il naturalismo e, anzi, ne faccio un vanto. Ciò significa bandire il sogno di una filosofia prima e sviluppare la filosofia ... come parte del nostro sistema del mondo, in continuità con il resto della scienza».³

In questa citazione sono dunque menzionate due importanti tesi naturalistiche: una che possiamo chiamare «Tesi Antifondazionale», che è comune sia al naturalismo scientifico sia a quello liberalizzato, e quella che possiamo chiamare «Tesi della Continuità», che è invece propria solo della prima concezione e fermamente avversata dai fautori della seconda.

La Tesi Antifondazionale è stata più volte esposta da Quine: a suo parere è indispensabile che si abbandoni il sogno della «filosofia prima», che si cessi, cioè, di concepire la filosofia come fosse «prioritaria rispetto alla scienza naturale».⁴ In quest'ottica, dunque, i filosofi devono abbandonare il progetto aristotelico, cartesiano e kantiano secondo il quale la filosofia offre un punto di vista esterno privilegiato – un «punto di vista da nessun luogo», come ironicamente lo definisce Thomas Nagel⁵ – in grado di legittimare le varie scienze. Per Quine e per gli altri naturalisti contemporanei (sia quelli che propugnano il naturalismo scientifico sia quelli che propendono per la versione liberalizzata), tale punto di vista esterno non esiste affatto.

Più controversa è la Tesi della Continuità, che infatti è accettata solo dai naturalisti scientifici, ma non dai fautori del naturalismo liberalizzato. Secondo questa tesi, la filosofia è, in sé, una parte della scienza. Come spiegato da Quine nella citazione sopra riportata, infatti, occorre concepire la filosofia non come attività autonoma, ma piuttosto come «parte del nostro sistema del mondo, in continuità con il resto della scienza» (dove, come al solito, la parola «scienza» significa meramente «scienza naturale» e forse solo «fisica»).

Questa tesi ha conseguenze importanti. Come abbiamo visto, infatti, per il naturalismo contemporaneo in generale non esiste

³ W.V.O. QUINE, *Reply to Putnam*, in L.E. HAHN - P.A. SCHILLP (edd), *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle 1986, pp. 430-431.

⁴ W.V.O. QUINE, *Theories and Things*, Cambridge (MA) 1981, p. 67.

⁵ TH. NAGEL, *A View from Nowhere*, Oxford 1986 (trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano 1988).

alcuna Filosofia Prima; per il naturalismo scientifico, tuttavia, ciò non significa affatto che non vi siano discipline prioritarie: questa prerogativa, infatti, va riconosciuta alle scienze naturali – e secondo alcuni alla sola fisica. In questa prospettiva sono solo le scienze naturali, infatti, a fornire conoscenza genuina. E tali scienze possono legittimare le pretese conoscitive degli altri ambiti (dalle scienze umane alle arti, al senso comune, alla metafisica): una legittimazione che è possibile solo se le spiegazioni degli altri ambiti possono essere ricondotte al modello esplicativo delle scienze naturali (mentre gli ambiti per cui ciò non fosse possibile dovrebbero rinunciare a ogni pretesa conoscitiva).

In sostanza, allora, secondo la prospettiva del naturalismo scientifico la veneranda *Philosophia Prima* va sostituita con la *Scientia Prima*. Con le parole di Quine:

«La realtà deve essere identificata e descritta nell'ambito della scienza stessa e non in una presunta filosofia prioritaria». ⁶

O, come brillantemente si esprime Wilfrid Sellars, parafrasando il famoso motto protagoreo:

«per quanto riguarda la descrizione e la spiegazione del mondo, la scienza è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono». ⁷

Infine, anche Daniel Dennett si esprime nello stesso spirito:

«La mia prospettiva fondamentale è il *naturalismo*, la concezione per cui le investigazioni filosofiche non sono superiori a, o *a priori* rispetto a, indagini svolte nel campo delle scienze naturali, ma collaborano con queste attività di ricerca della verità». ⁸

Da queste citazioni, si desume che per i naturalisti scientifici la scienza definisce interamente l'ambito di ciò che può essere descritto e spiegato; ma allora la filosofia (se non vuole diventare mero *flatus vocis*) non può che occuparsi dello stesso ambito della scienza: ovvero dell'ambito del naturale. Tuttavia anche rispetto

⁶ W.V.O. QUINE, *Theories and Things*, p. 21.

⁷ W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in W. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, London 1963, p. 173.

⁸ D. DENNETT, *Freedom Evolves*, New York 2003, pp. 14-15 (trad. it. *L'evoluzione della libertà*, Milano 2004, p. 20).

agli scopi della propria indagine, la filosofia non differisce dalla scienza della natura: entrambe, infatti, ricercano la verità rispetto al mondo naturale. Per continuare a citare Dennett, i filosofi

«non possono affermare di svolgere il loro dovere professionale ... fino a quando non prestino sufficiente attenzione al ragionamento degli psicologi ... degli economisti ... dei biologi».⁹

La missione dei filosofi, infatti, è quella di «chiarire e unificare le prospettive spesso divergenti [delle scienze] in una singola visione dell'universo». Ritorna, dunque, la filosofia sistematica: ma solo nel senso che le prerogative di sistematicità di questa disciplina vanno messe al servizio delle scienze naturali.

Secondo i naturalisti scientifici, dunque, per quanto riguarda il proprio oggetto e le proprie finalità la filosofia non si distingue veramente dalla scienza. Resta la possibilità che il naturalismo scientifico lasci alla filosofia almeno l'autonomia metodologica. Ma anche questa possibilità è, in realtà, illusoria: la maggior parte dei naturalisti scientifici, nella sostanza, nega che si dia qualcosa come un metodo peculiarmente filosofico. Anzi, da questo punto di vista, il naturalismo filosofico è molto diverso dalla filosofia analitica classica, dalla quale pure, per molti aspetti, discende. Per i fondatori della filosofia analitica, e per molti dei loro continuatori, la filosofia si caratterizza metodologicamente per il rilievo che vi assume l'analisi concettuale («Scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri», si legge nel *Tractatus*).¹⁰ Al contrario, secondo molti naturalisti scientifici l'analisi concettuale non è un metodo legittimo per la filosofia, anche perché pretende di procedere per mezzo di puri giudizi analitici che, come ha mostrato Quine, in realtà non sono possibili.¹¹ In questa prospettiva, una volta perduta la classica funzione fondazionale, alla filosofia non resta che il mero compito di sistematizzare i risultati scientifici.

Anzi, i più estremi tra i naturalisti scientifici parrebbero non lasciare alla filosofia nemmeno la consolazione dell'attività classificatoria. Così, per esempio, scrive Quine a proposito di una delle branche fondamentali della filosofia, la teoria della conoscenza (che

⁹ *Ibidem*, pp. 306-307; trad. it., p. 407.

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oxford 1953, § 4.112 (trad. it. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Torino 1968², p. 27).

¹¹ P. KITCHER, *The Naturalists Return*, in «Philosophical Review», 101 (1992), pp. 53-114.

è poi l'ambito filosofico da cui il naturalismo scientifico contemporaneo ha preso le mosse):

«L'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale. Essa studia un fenomeno naturale, cioè un soggetto umano fisico».¹²

Nella prospettiva quineana, dunque, una volta naturalizzata, l'epistemologia diviene null'altro che psicologia (che potenzialmente è a sua volta null'altro che neurofisiologia e così via, attraverso le riduzioni naturalistiche, sino alla microfisica). Naturalmente, un epistemologo tradizionale domanderebbe ai naturalisti scientifici: «Ma voi come pensate di dare conto del carattere normativo della teoria della conoscenza, del suo essere necessariamente dipendente, per esempio, dall'idea che esistano buone e cattive giustificazioni delle nostre credenze?».

A questa obiezione, Quine rispondeva, con candida baldanza, che «l'epistemologia normativa è una branca dell'ingegneria».¹³ Il che implica che l'epistemologia non è più normativa di quanto lo siano l'idraulica o l'elettrotecnica – cioè essa è un'impresa solo apparentemente normativa, ma in realtà meramente descrittiva!

Perciò, a parere dei più autorevoli naturalisti scientifici, per quanto riguarda oggetto, finalità e metodo, la filosofia deve modellarsi sulle scienze naturali. Ma, allora, viene da chiedersi perché mai dovremmo preoccuparci della filosofia in quanto tale. Forse, se hanno ragione i naturalisti scientifici, non dovremmo preoccuparcene poi molto. Ma hanno ragione?

In realtà, il naturalismo scientifico è quantomeno controverso (a voler essere benevoli), se non molto implausibile (a voler essere più tendenziosi). Vi sono varie ragioni, in effetti, per ritenere che l'attuale entusiasmo per il naturalismo scientifico non sia giustificato. Qui posso solo menzionare alcune di esse, senza entrare nei dettagli.

In primo luogo, come mostrato da John Dupré e molti altri, i naturalisti scientifici idealizzano indebitamente la scienza contemporanea, quando la descrivono come metodologicamente unitaria.

¹² W.V.O. QUINE, *Epistemology Naturalized*, in W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, p. 82 (trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma 1986, p. 106).

¹³ W.V.O. QUINE, *Reply to Morton White*, in L. HAHN - P. SCHILPP (edd), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, p. 664.

In effetti, se si guarda, con occhio sanamente empiristico, allo stato presente delle scienze naturali, si constaterà che idee come l'Unità della scienza o la Completezza della fisica (molto comuni tra i naturalisti scientifici) altro non sono che miti filosofici, e anzi, come nota Dupré, miti soprannaturalistici, in quanto, almeno attualmente, a essi non corrisponde alcuna evidenza nel mondo naturale. Così, paradossalmente, il naturalismo scientifico contraddice la sua stessa Tesi Costitutiva, secondo la quale in filosofia nessun appello al soprannaturale (ovvero a ciò che non ha fondamento nell'evidenza empirica) è legittimo.

Un'altra ragione per dubitare delle presunte virtù del naturalismo scientifico è illustrata da Barry Stroud nel suo splendido *The Charm of Naturalism*.¹⁴ In quel saggio, Stroud mostra come i tentativi dei naturalisti scientifici di ridurre o eliminare i predicati che fanno riferimenti ai valori, ai colori o al significato non possono che fallire, perché tali tentativi presuppongono che, preliminarmente a ogni riduzione o eliminazione, si possa esprimere il contenuto delle nostre credenze sui valori, i colori e i significati; ma ciò è un compito semplicemente non eseguibile con le esigue risorse concettuali del naturalismo scientifico.

In realtà, il naturalismo scientifico ha un atteggiamento «puritano» (per riprendere l'ironico termine di Stephen Stich)¹⁵ nei confronti di molti dei concetti fondamentali non soltanto della filosofia, ma in generale delle nostre pratiche e, per dirla con Wittgenstein, delle nostre «forme di vita». In sostanza, i naturalisti scientifici pretendono di ridurre o eliminare dal discorso filosofico i concetti concernenti l'intenzionalità, la normatività, la coscienza, la libertà, la giustificazione. Dal loro punto di vista ciò è comprensibile, in quanto il naturalismo scientifico implica che, in qualche misura, questi concetti siano *queer* («strani»), per riprendere la nota formulazione di John Mackie, e per questo debbano essere rimpiazzati da concetti naturalisticamente *kosher* (se non eliminati del tutto).

Sulla scorta di queste premesse, non sorprenderà che negli ultimi anni sia stato sviluppato un gran numero di tentativi di naturalizzazione. Peccato, allora, come ha scritto ironicamente Putnam, che «nessuna di queste riduzioni ontologiche venga creduta

¹⁴ B. STROUD, *The Charm of Naturalism*, in «Proceedings of the American Philosophical Association», 70 (1996), pp. 43-55.

¹⁵ Cfr. S. STICH, *Deconstructing the Mind*, Oxford 1999, cap. 6.

da alcuno, con l'eccezione del proponente e di uno o due dei suoi amici e/o studenti».¹⁶

Che i tentativi di naturalizzazione dei concetti *queer* non abbiano successo è innegabile, al punto che lo riconoscono persino i più imparziali (o più spregiudicati?) tra i naturalisti scientifici. Un esempio molto chiaro in questo senso è offerto da Colin McGinn. Nel più puro spirito scientifico, McGinn scrive che

«[l]a natura è un sistema di entità derivate, in cui le entità più fondamentali costituiscono le meno fondamentali; così, comprendere la natura equivale a capire come procede tale derivazione ... Troviamo gli atomi e le leggi della combinazione e dell'evoluzione e poi deriviamo la miriade di oggetti complessi che si trovano in natura».¹⁷

Questa impostazione non è affatto priva di conseguenze filosofiche, se, nel riflettere sullo statuto filosofico dei concetti *queer* – la coscienza, l'Io, il libero arbitrio, il significato e la conoscenza – lo stesso McGinn riconosce che

«[t]ra questi fenomeni e i fenomeni più fondamentali da cui essi derivano si aprono enormi baratri, così che non possiamo applicare il formato [della spiegazione scientifica] per dare conto di ciò che osserviamo. L'essenza di un problema filosofico è l'inspiegabile salto, il passaggio da una cosa all'altra senza nessuna idea di quale sia il ponte che permette questo passaggio».¹⁸

L'onesta, ma sorprendente conclusione di McGinn è dunque che la coscienza, l'Io, il libero arbitrio, il significato e la conoscenza sono, e sempre rimarranno, «misteri» (se non altro perché noi non siamo abbastanza intelligenti per risolverli); e che, per questo, la filosofia è un'attività «futile».¹⁹

Riassumendo: Colin McGinn riconosce l'irrimediabile fallimento dei tentativi di risolvere con lo strumentario concettuale delle scienze naturali le questioni classiche della filosofia. Ed egli riconosce anche che concetti come quelli di coscienza, significato, libertà ecc. non possono nemmeno essere eliminati dallo strumenta-

¹⁶ H. PUTNAM, *Content and Appeal of Naturalism*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, p. 62.

¹⁷ C. MCGINN, *The Making of a Philosopher*, New York 2002, p. 207.

¹⁸ Cfr. C. MCGINN, *The Mysterious Flame*, New York 1999, e C. MCGINN, *The Making of a Philosopher*, p. 209.

¹⁹ C. MCGINN, *The Making of a Philosopher*, p. 210. Per alcune acute osservazioni critiche su questa concezione di McGinn (ispirata da Chomsky), si veda A. BILGRAMI - C. ROVANE, *Mind, Language, and the Limits of Inquiry*, in J. MCGILVRAY (ed), *The Cambridge Companion to Chomsky*, Cambridge (MA) 2005, pp. 181-203.

rio filosofico, perché svolgono ruoli troppo importanti nella nostra vita intellettuale e nelle nostre pratiche. Così ognuno di questi concetti dà vita a un mistero per noi insolubile.

A mio giudizio, McGinn è coraggioso nel trarre le conseguenze implicate dalle premesse ontologiche del naturalismo scientifico e per questo va senz'altro lodato. Tuttavia, nel fare ciò egli commette due rilevanti errori. In primo luogo, McGinn sostiene che dalla prospettiva del naturalismo scientifico libero arbitrio, coscienza, conoscenza, significato ecc. sono «misteri» perché noi non saremo mai in grado di comprenderli. Questo modo di porre la questione, tuttavia, è troppo indulgente verso il naturalismo scientifico. Un mistero è qualcosa che non siamo in grado di spiegare; e tuttavia sappiamo quale sarebbe la struttura di una sua buona spiegazione (in una parola, non sappiamo quale sia la spiegazione vera, ma possiamo immaginare che forma potrebbe avere). Così, per fare un esempio, è per noi un mistero chi fosse Jack lo Squartatore: ma possiamo immaginare che forma potrebbe avere una spiegazione di quel fenomeno (per esempio, nel caso in cui trovassimo una confessione autografa del Principe di Galles). Oppure potremmo pensare che la congettura di Goldbach sia un mistero, perché sembra vera in tutti i casi conosciuti, ma non è dimostrata; tuttavia sappiamo che se se ne desse una prova in termini di induzione matematica avremmo trovato la spiegazione corretta, ovvero avremmo risolto il mistero. Invece, come riconosce lo stesso McGinn, una volta assunta la prospettiva del naturalismo scientifico, noi non abbiamo la minima idea di che forma potrebbero mai avere le spiegazioni dei problemi relativi alla coscienza, al libero arbitrio, al significato ecc. Tali spiegazioni in realtà sono per noi inconcepibili e, secondo McGinn, rimarranno sempre tali. Per questo, sarebbe più giusto dire che le questioni filosofiche citate, più che misteri, dal punto di vista del naturalismo scientifico sono vere e proprie assurdità.

Il secondo punto rispetto al quale mi trovo in disaccordo con McGinn è più rilevante. Una volta stabilito che il naturalismo scientifico rende i concetti a noi più cari (libertà, conoscenza, coscienza ecc.) misteri o assurdità, mi pare che in realtà si sia offerta una convincente *reductio ad absurdum* del naturalismo scientifico. A mio giudizio, una concezione filosofica che non può accettare al suo interno molti dei nostri concetti fondamentali, né riesce a ridurli o a eliminarli, è da considerarsi radicalmente insoddisfacente e dovrebbe essere abbandonata. Così facendo, però, si impone una

domanda cruciale: rinunciando al naturalismo scientifico, dobbiamo forse rinunciare al naturalismo *tout court*? Dobbiamo cioè tornare a una forma, magari moderata, di antinaturalismo?

Fortunatamente questa via non è affatto obbligata. Di recente, in particolare, sono state proposte forme promettenti di naturalismo non scientifico. Queste concezioni sono, sì, rispettose della scienza – perché richiedono alle teorie filosofiche di essere compatibili con le acquisizioni scientifiche –, ma non postulano la continuità della filosofia con la scienza né riguardo al metodo né riguardo all'oggetto né riguardo agli scopi.

Non è questa, tuttavia, la sede per entrare nel merito di queste forme di naturalismo liberalizzato.²⁰ Qui ho voluto soltanto delineare i contorni della più influente concezione naturalistica contemporanea: una concezione che, peraltro, credo sarebbe ragionevole abbandonare.

²⁰ Cfr., in ogni caso, l'introduzione originale e quella all'edizione italiana di M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*.

II. Naturalismo ed etica

Naturalizziamo? Ma con saggezza

di Giovanni Boniolo

1. Introduzione

Prima di affrontare la questione della possibile naturalizzazione di un qualche ambito filosofico, sia esso l'epistemologia, la semantica, l'etica, l'estetica ecc., conviene capire, per evitare di cadere in anfibolie e ambiguità, che cosa s'intende con «naturalizzazione». Necessita, dunque, compiere un'opera esplicativa propedeutica. Fra le molte tecniche esplicative disponibili al filosofo, e soprattutto tenendo conto dei seri problemi di quella proposta da R. Carnap,¹ sceglierò, anche se non argomenterò qui le ragioni di tale scelta né ne parlerò esplicitamente, la via indicata da Immanuel Kant nella parte della *Critica della ragion pura* dedicata alla disciplina della ragion pura nel suo uso dogmatico.²

Una volta esplicitato il termine in questione e aver mostrato come sia impossibile una radicale naturalizzazione dell'epistemologia e della semantica, passerò a evidenziare le difficoltà insormontabili che si hanno, specie dal punto di vista logico, quando la naturalizzazione è accompagnata da intenti riduzionisti. Pure per il termine «riduzionismo», sempre al fine di non cadere in anfibolie e ambiguità, proporrò un'esplicazione. In questo caso però mi avvarrò della tecnica carnapiana che, nonostante le debolezze, è più utile ai fini di quanto andrò a sostenere.

Questo saggio si basa sul contenuto di due capitoli di G. BONIOLO, *Il limite e il ribelle. Etica, naturalismo, darwinismo*, Milano 2003, e di un capitolo di G. BONIOLO - G. DE ANNA (edd), *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge 2006.

¹ Cfr. R. CARNAP, *Logical Foundations of Probability*, Chicago (IL) 1950.

² G. BONIOLO, *Kant's Explication and Carnap's Explication: the redde rationem*, in «International Philosophical Quarterly», 43 (2003), pp. 289-298.

Dopo questa *pars destruens* mi sarà più facile proporre una via «saggia» che comporta una forma di naturalizzazione debole e una forma di riduzionismo locale. Sarà proprio questa via che mi permetterà di affrontare il problema della naturalizzazione dell'etica, dove terrò ben distinti, da un lato, le condizioni abilitanti la capacità morale dai giudizi morali e, dall'altro, i comportamenti dai giudizi morali sui comportamenti. Sosterrò così che solo le condizioni abilitanti la capacità morale possano essere naturalizzate ma non i giudizi morali e, *a fortiori*, i giudizi morali sui comportamenti. Ecco allora che sosterrò una naturalizzazione debole dell'etica, ossia solo delle condizioni abilitanti, ma non dei giudizi morali.

Latente in quanto segue vi è anche la stigmatizzazione del comportamento di coloro che intendono naturalizzare (in un qualunque senso) la filosofia, o una qualche sua parte (epistemologia, etica, estetica ecc.), senza avere nessuna idea di che cosa dicano quelle teorie sulla natura (in particolare fisica e biologia) con cui vorrebbero, almeno a parole, realizzare quanto affermano.³

2. *Naturalismo ontologico e naturalismo metafilosofico*

In una delle prime lezioni i maestri di filosofia insegnano che ogni azione filosofica deve essere iniziata distinguendo e definendo correttamente i termini, a maggior ragione quando l'azione è di tipo esplicativo. Per cui, cercando di essere almeno uno studente diligente, inizierò distinguendo e definendo il naturalismo ontologico e il naturalismo metafilosofico.

Dovrebbe essere abbastanza condivisa l'idea che il «naturalismo ontologico» è quella posizione filosofica secondo cui la nostra ontologia è composta di un «qualcosa» di naturale, in particolare di «qualcosa» che appartiene alla natura e che può essere descritto dalle scienze naturali. Tralascio il fatto che per alcuni questo «qualcosa» è costituito solo da entità, mentre per altri è costituito sia da entità e che da relazioni tra entità. Tuttavia, per quanto andrò a dire, questo altrimenti importante distinguo è trascurabile. A questo

³ Un paio d'anni fa mi accadde di incontrare un filosofo che sosteneva una posizione piuttosto curiosa, ma apparentemente condivisa in certi ambiti: «i bravi filosofi sono quelli che parlano di cose che non sanno, ma stanno attenti al modo in cui se ne parla». La mia posizione è del tutto diversa: i bravi filosofi sono quelli che parlano di cose che sanno, facendo, ovviamente, anche attenzione al modo in cui se ne parla.

punto è sufficiente far notare che sia i «realisti sulle teorie», ossia quelli che ritengono che tutto ciò di cui parla una teoria scientifica nella sua globalità debba essere considerato reale, sia i «realisti sulle entità», ovvero coloro che ritengono che solo le entità di cui parla una data teoria scientifica siano da pensarsi reali, condividono una qualche forma di naturalismo ontologico. Ciò nonostante, il modo di essere naturalisti ontologici dipenderà, ovviamente, dal particolare punto di vista con cui vengono intesi i termini «entità», «relazioni tra entità», «realismo» ecc.

Quindi uno scienziato, se sostiene un qualche tipo di realismo, è un naturalista ontologico; un filosofo della scienza, se sostiene un qualche tipo di realismo, è un naturalista ontologico; un filosofo della natura – ma direi anche qualunque uomo della strada – se sostiene un qualche tipo di realismo, è un naturalista ontologico. Inoltre basta dare un rapido sguardo alla storia della filosofia (almeno) occidentale per rendersi conto del fatto che quasi tutti i filosofi possono essere considerati naturalisti ontologici, anche se ciascuno lo è in modo diverso. Tenuto conto di ciò, credo (e spero) che nessuno si consideri un naturalizzatore, o un sostenitore della naturalizzazione in filosofia, solamente perché propone un qualche genere di naturalismo ontologico, il che sarebbe piuttosto povero e insignificante dal punto di vista conoscitivo.⁴

Il «naturalismo metafilosofico», invece, è più interessante. Però, come si intuisce, questa non è una posizione filosofica quanto una posizione metafilosofica, cioè una posizione secondo la quale la filosofia deve essere fatta in un certo modo. Ovviamente nella lunga storia della filosofia abbiamo avuto non solo molte filosofie diverse, ma anche molte metafilosofie diverse. Ma che cos'è il naturalismo metafilosofico? Per ora possiamo accontentarci di definirlo come l'approccio metafilosofico secondo il quale la filosofia non deve più essere considerata come una disciplina *a priori* quanto una disciplina che dipende strettamente dalla scienza.

Questa è una definizione piuttosto vaga e imprecisa, ma possiamo accettarla proprio per iniziare la nostra indagine esplicativa e passare così ad analizzare, in modo critico, le posizioni dei naturalizzatori semantici e dei naturalizzatori epistemologici e, in

⁴ Forse questa posizione è un po' troppo ottimistica, ma è il tentativo di enfatizzare il fatto che se per naturalismo ontologico intendiamo che lì, nel mondo, c'è qualcosa, forse un po' tutti sono naturalisti ontologici.

modo costruttivo, una possibile via saggia per parlare di naturalizzazione in etica.

3. *L'«hybris» della semantica naturalizzata*

Partiamo dalla semantica naturalizzata. Tra le proprietà semantiche, siamo interessati in particolare a quelle come P_1 : «X si riferisce a x», P_2 : «X ha il contenuto rappresentazionale che p» ecc. Queste possono essere considerate con riferimento sia a espressioni linguistiche che a stati mentali. La maggior parte dei naturalizzatori semantici sostiene l'idea che le proprietà semantiche delle espressioni linguistiche possano essere derivate dalle proprietà semantiche degli stati mentali. Ne segue che sono legittimato a limitare la mia attenzione su quest'ultime, anche se ciò che sto per sostenere potrà essere riferito, *mutatis mutandis*, alle prime.

In questo caso, per un naturalizzatore semantico, un determinato stato mentale M ha realmente certe proprietà semantiche P_{Mi} se esse dipendono solamente dall'insieme delle entità $\langle E_i \rangle$.⁵ Affinché questa affermazione grammaticalmente piuttosto semplice sia vera, molte situazioni devono effettivamente realizzarsi. Per esempio,

- deve essere vero che le E_i esistono in natura, cioè là nel mondo, o in qualsiasi altro modo vogliamo chiamare ciò che è al di fuori della mente del soggetto conoscente. Ossia un naturalizzatore semantico deve essere un naturalizzatore ontologico di un qualche tipo;

- deve essere vero che ci sono delle regole di correlazione di un qualche genere – siano C_i – tra le E_i e le P_{Mi} . Ossia un naturalizzatore semantico deve avere una buona teoria sulla correlazione tra ciò che esterno alla mente e ciò che è nella mente.

Consideriamo il primo punto. Quasi nessuno – io credo – sostiene la tesi secondo la quale all'esterno della mente non c'è nulla. Certamente potremmo prendere in considerazione le obiezioni di un sostenitore di George Berkeley, tuttavia non sono rilevanti per ciò che stiamo dicendo dal momento che un berkeleyano, per ottenere un sistema coerente e autosostenentesi, deve attribuire un

⁵ In realtà potrebbe dipendere dall'insieme $\langle E_i \rangle$ o dalla coppia $\langle E_i, R_i \rangle$, dove E_i sono le entità e R_i le relazioni tra entità. Ovvero, come detto, la nostra ontologia potrebbe contenere solo entità oppure sia entità che relazioni fra entità. Per non appesantire quanto segue, mi limiterò a menzionare il primo caso.

ruolo pure alla mente di Dio, che è una posizione piuttosto ardua da accettare per un naturalizzatore. Così, per amore di discussione, lasciamo da parte Dio e supponiamo che lì, fuori dalla nostra mente, ci sia qualcosa: le E_i .

Il problema è specificare quali e quante siano le E_i . Di solito un naturalizzatore semantico evita abilmente il problema affermando che le E_i che devono essere prese in considerazione per naturalizzare la semantica sono quelle indicate dalle scienze naturali. Dovrebbe essere superfluo dirlo, ma non indicando né estensivamente né intensivamente quali e quante esse siano è una via estremamente facile da percorrersi, troppo facile per poterla considerare filosoficamente soddisfacente! Purtroppo qui ci sono molti problemi. Per esempio, un filosofo della scienza potrebbe entrare in lizza e ricordare che al giorno d'oggi quasi nessuno rifiuta l'idea secondo la quale le E_i considerate dalle scienze naturali sono cariche di teoria. Questo significa che ci sono espressioni linguistiche scientifiche che, debolmente o fortemente (a seconda del modo in cui si è favorevoli alla tesi della teoreticità della conoscenza),⁶ costituiscono (più o meno in senso kantiano), ossia rendono conoscitivamente significanti, le E_i . Tuttavia, secondo quanto detto, anche queste espressioni linguistiche scientifiche hanno proprietà semantiche ed esse devono dipendere da proprietà mentali. Arriviamo pertanto alla bizzarra conclusione che le proprietà mentali dipendono dalle proprietà mentali: un risultato evidentemente assai spiacevole per un naturalizzatore semantico.

Passiamo al secondo punto. Per il naturalizzatore semantico devono esserci delle regole di correlazione di un qualche genere, le C_i , tra le E_i e le P_{Mi} . Ma qual è lo *status* di tali regole C_i ? Se non potessero essere naturalizzate, ci troveremmo nella curiosa situazione che il punto centrale per naturalizzare la semantica non ha niente a che fare con la natura. E, naturalmente, questa sarebbe ancora una posizione assai spiacevole. Così, sempre per amore del nostro ipotetico opponente, consideriamo le C_i come naturalizzabili. Ciò può significare che sappiamo, o possiamo sapere, come naturalizzare le C_i (sia questa la «tesi della trasparenza naturalistica» delle C_i). Tuttavia può anche significare che non possiamo sapere come naturalizzare le C_i (sia questa la «tesi della non-trasparenza naturalistica» delle C_i).

⁶ Sulla tesi della teoreticità della conoscenza, o della *theory-ladenness*, cfr. G. BONIOLO - P. VIDALI, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano 2003.

Analizziamo la prima possibilità. Se le C_i sono naturalisticamente trasparenti, esiste «in natura» qualcosa cui si riferiscono le espressioni linguistiche riguardanti le C_i . Ma questo è vero se tali proprietà semantiche delle espressioni linguistiche dipendono dalle corrispondenti proprietà semantiche dei relativi stati mentali. Tuttavia, ciò è vero se ci sono nuove regole di correlazione C_i tra le proprietà mentali e le proprietà naturali. Siamo così in una sorta di spirale viziosa infinita. Potrebbe essere considerata buona, ma – sospetto – non da un naturalizzatore semantico.

Volgiamoci alla seconda possibilità. Alcuni possono sostenere l'idea che le C_i siano naturalisticamente non-trasparenti, cioè che il naturalismo semantico sia vero pur non potendo sapere come naturalizzare le C_i . Una soluzione – bisogna ammetterlo – piuttosto scaltra! Ahimé, i sostenitori di questa proposta dovrebbero però spiegare perché essa dovrebbe differire dalla proposta secondo cui nel mondo ci sono angeli, unicorni, folletti o qualcosa di simile, anche se sono naturalisticamente non-trasparenti. Questa, se ne deve convenire, è una via piuttosto difficile da accettare e seguire per un naturalizzatore semantico, che pensa che tutto ciò che diciamo e che possiede un contenuto che rappresenta la realtà deve essere collegato con le scienze naturali, dove, come usualmente e comunemente è condiviso, non c'è posto per angeli, unicorni, folletti, o qualcosa di simile a questo genere di cose «naturalisticamente non-trasparenti».

A ogni modo consideriamo l'affermazione centrale del naturalizzatore semantico: «Un dato stato mentale M ha davvero determinate proprietà semantiche P_{Mi} , e queste dipendono dall'insieme $\langle E_i \rangle$ ». Tuttavia, mi sembra che questa sia un'espressione linguistica che possiede un contenuto che rappresenta la realtà. Di conseguenza ha proprietà semantiche. Queste dipendono dalla proprietà semantiche dei correlati stati mentali, le quali sono reali se possono essere naturalizzate ... e siamo all'interno di una nuova spirale viziosa infinita.

Se le obiezioni appena espresse sono corrette, allora qualsiasi tentativo di naturalizzare la semantica non riesce a raggiungere il suo scopo ed è permeato da una sorta di *hybris* filosofica: una conclusione che ormai già più di qualcuno è disposto a condividere.⁷

⁷ Per esempio, cfr. B. LOWER, *A Guide to Naturalizing Semantics*, in B. HALE - C. WRIGHT (edd), *Companion to the Philosophy of Language*, Oxford 1997, pp. 108-126.

4. L'«hybris» dell'epistemologia naturalizzata

Dopo aver analizzato la debolezza e l'«hybris» della semantica naturalizzata, posso volgermi all'epistemologia naturalizzata per mostrare la sua debolezza e la sua «hybris». Si dovrebbe tener conto che non considero neppure la questione se tutta la filosofia possa essere ridotta a, o in qualche modo dipendere da, l'epistemologia – che qui intendo come teoria della conoscenza. Credo che non ci sia nessuno, che possieda almeno un pizzico di conoscenza di storia della filosofia, disposto a sostenere questa tesi piuttosto strana nel suo radicalismo.

Ci possono essere due strategie che potrebbero essere seguite dai naturalizzatori epistemologici:

- la prima si focalizza intorno all'idea che i problemi tradizionali dell'epistemologia siano problemi semantici;
- la seconda si basa sulla tesi secondo cui i problemi tradizionali dell'epistemologia possano essere risolti grazie ai risultati delle scienze naturali.

Nel primo caso, poiché siamo all'interno di un quadro di naturalizzazione, ricadiamo in quanto detto sopra, e di più non si può dire dal momento che mi sembra di aver già mostrato la debolezza della tesi assunta.

Nel secondo caso dobbiamo capire che cosa significhi «i problemi tradizionali dell'epistemologia possono essere risolti grazie ai risultati delle scienze naturali». È sufficiente dare un'occhiata a ciò che c'è ora sul mercato filosofico per rendersi conto del fatto che da *Naturalized epistemology* e *Natural Kinds* di W.V.O. Quine⁸ in poi sono stati fatti molti tentativi per fissare il significato di «naturalizzazione».⁹ Tra l'altro si noti che neppure il significato che Quine voleva attribuire a quel termine è fuori discussione.¹⁰ Tuttavia, coloro che tentano di realizzare un'effettiva epistemologia naturalizzata, o che semplicemente la sostengono, condividono

⁸ I due lavori sono contenuti in W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969 (trad. it. *Relatività ontologica e altri saggi*, Roma 1986).

⁹ Per esempio, cfr. P. KITCHER, *The Naturalists Return*; H. KORNBLITH (ed), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge (MA) 1994; A. ROSENBERG, *A Field Guide to Recent Species of Naturalism*, in «British Journal for the Philosophy of Science», 47 (1996), pp. 1-29; M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, Cambridge (MA) 2004 (trad. it. *La mente e la natura*, Roma 2005).

¹⁰ Cfr. S. HAAK, *Evidence and Inquiry*, Oxford 1993.

l'idea che come conosciamo non sia più una questione di filosofia ma una faccenda da risolvere grazie alle scienze cognitive.

In quanto segue, per scienze cognitive intenderò «scienze cognitive basate su neuroscienze». In realtà, possiamo avere anche le scienze cognitive basate sull'intelligenza artificiale e le scienze cognitive basate sulla psicologia. Comunque sia, mi concentrerò solo sulle prime, poiché ciò che sto per argomentare dovrebbe essere valido pure per le altre, anche se in senso più indiretto e *mutatis mutandis*. Partiamo, quindi, da ciò che ogni naturalizzatore epistemologico dovrebbe accettare, almeno indirettamente e alla fin fine, ossia che il modo in cui noi conosciamo non è più una questione di filosofia ma di scienze cognitive basate su neuroscienze.

Tale tesi implica quanto segue. Sia $\langle M_i, c_i \rangle$ una coppia in cui M_i sono gli stati mentali connessi con gli atteggiamenti proposizionali e c_i sono i loro contenuti che rappresentano la realtà. Supponiamo che N_i siano gli stati neurofisiologici. Se davvero si vuole sostenere che il modo in cui conosciamo non è più una questione di filosofia ma di scienze cognitive basate su neuroscienze, si è obbligati a identificare l'insieme di regole Re_i che collegano $\langle M_i, c_i \rangle$ e N_i .

Purtroppo, per quanto ne so, nessuno dei naturalizzatori epistemologici è stato in grado di trovare una qualsiasi Re_i .

Cadrei in una fallacia se sostenessi che poiché nessuno è stato in grado di trovare una qualche Re_i , allora le Re_i non esistono. Questo non è il mio argomento. In realtà mi è sufficiente stigmatizzare il fatto che i naturalizzatori epistemologici basano la loro posizione sulla convinzione che le Re_i esistano. E questa è davvero una base povera per coloro che vorrebbero naturalizzare l'epistemologia. Come sappiamo, ognuno può avere le convinzioni che preferisce, ma la conoscenza non è soltanto una questione di convinzioni, specialmente se si è un naturalizzatore epistemologico.

A questo punto bisogna convenire che dichiarare in modo alquanto vago e ambiguo che la nostra epistemologia deve essere naturalizzata non è abbastanza, specialmente se non sappiamo come questo sia realmente possibile, cioè quali siano le Re_i . Ne segue che coloro che si autodefiniscono naturalizzatori epistemologici, o che semplicemente difendono la possibilità di una epistemologia naturalizzata, o debbono indicare in «modo chiaro e distinto» – usando una terminologia cartesiana – quali sono le Re_i o (*aut*) stanno sprecando il loro tempo. Ci si dovrebbe ricordare che una cosa è un desiderio filosofico («Vorrei naturalizzare l'epistemo-

logia!)), un'altra è un motto filosofeggiante («Naturalizziamo l'epistemologia!») e ancora un'altra è proporre una tesi filosofica («Io sostengo filosoficamente un'epistemologia naturalizzata»). In quest'ultimo caso si deve argomentare. Tuttavia, se non siamo in grado di indicare nessuna delle Re_i , ogni argomentazione a favore della naturalizzazione dell'epistemologia è molto debole e al massimo basato su argomenti *a priori*. Ma i naturalizzatori epistemologici sono veramente disposti ad ammettere tali forme di argomentazione?

A ogni modo, anche a causa del fatto che non siamo in grado di indicare con «chiarezza e distinzione» le Re_i , niente ci impedisce di proporre una versione più debole della naturalizzazione dell'epistemologia, se proprio vogliamo mantenere questa locuzione. Potremmo chiamare così un modo di fare filosofia, in particolare epistemologia, che è consapevole di ciò che la scienza è e dice. Ossia è un modo di fare filosofia che tiene la scienza in grande considerazione sebbene non compia alcun tentativo di schiacciare fino ad annullare la prima sulla seconda, cioè, senza l'intenzione (in realtà, come stiamo vedendo, inane) di naturalizzare in senso forte la prima. È semplicemente un modo di fare filosofia con un pizzico di consapevolezza scientifica e con un pizzico di saggezza: prima di fare filosofia in un certo ambito, facciamo attenzione se la scienza dice qualcosa di interessante in quell'ambito.

Ciò che sto suggerendo è che la scienza non dovrebbe più essere considerata come l'unica base cui riportare la teoria filosofica della conoscenza, questa sarebbe una forma di scientismo fallace e intellettualmente pericoloso che porterebbe in modo derogatorio a considerare la filosofia come una sorta di sciocca *ancilla scientiarum*. Invece, sto proponendo di chiamare «naturalizzazione debole» quel modo di fare filosofia che pensa che la scienza offra i mezzi concettuali 1) per chiarire filosoficamente argomenti problematici e 2) per evidenziare i vincoli entro i quali si possa e si debba affrontarli, anche se con i suoi metodi, scopi e tecniche giustificative.

5. Naturalizzazione e riduzionismo

Finora ho mostrato che i problemi che insidiano e indeboliscono maggiormente la posizione di un naturalizzatore sono legati alle regole che connettono:

– da un lato, le proprietà semantiche degli stati mentali e le reali proprietà di ciò che c'è (le C_i considerate da un naturalizzatore semantico);

– dall'altro lato, gli stati mentali e gli stati neurofisiologici (le Re_i considerate da un naturalizzatore epistemologico).

Se le C_i e le Re_i non sono indicate e definite con precisione, la tesi di un naturalizzatore radicale appare essere, come spero di aver argomentato, piuttosto debole e vaga.

Rimanendo su queste regole, vi è da osservare che, secondo alcuni naturalizzatori, devono essere regole riducenti. Cioè dovrebbero essere regole che consentono di ridurre, rispettivamente, le proprietà semantiche degli stati mentali alle proprietà naturali di ciò che c'è e gli stati mentali agli stati neurofisiologici. Ma siamo sicuri che qualcosa possa essere ridotto a qualcos'altro? Che cosa intendiamo per riduzione?

Una delle migliori esplicazioni (à la Carnap) del termine «riduzione» è data da Ernest Nagel nel suo ormai classico testo di filosofia della scienza del 1961.¹¹ In questo lavoro, Nagel sottolinea un aspetto estremamente importante: se vogliamo una riduzione, essa deve essere logicamente completa e questo è possibile solo assiomatizzando sia l'ambito cui si riduce sia l'ambito riducendo. Solo in tal caso siamo veramente sicuri che la riduzione (sia dei concetti che delle leggi appartenenti all'ambito riducendo) abbia successo. In altre parole, un ambito A' è (globalmente) riducibile a un ambito A , se c'è un insieme di regole riducenti Rr_i che consente di ridurre l'insieme dei principi $P_{A'i}$, di A' all'insieme dei principi P_{Ai} di A dove P_{Ai} e $P_{A'i}$ possono essere considerati come gli assiomi, rispettivamente, degli ambiti A e A' . Quindi se si vuole ridurre (globalmente) A' a A , si deve conoscere la triplice $\langle P_{Ai}, P_{A'i}, Rr_i \rangle$ ma, naturalmente, *in primis* si deve essere in grado di assiomatizzare A e A' .

Posso sbagliarmi, ma per quanto ne so nessun uomo sulla Terra usuale (non so sulla Terra-gemella) è stato in grado di fornire una riduzione globale reale di una teoria scientifica reale a un'altra teoria scientifica reale, anche per le note difficoltà di fornire un'assiomatizzazione non obiettabile di una reale teoria scientifica.

A questo punto vale la pena sottolineare pure un altro aspetto. Talvolta si afferma che dobbiamo ridurre globalmente qualcosa alla

¹¹ E. NAGEL, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York 1961 (trad. it. *La struttura della scienza*, Milano 1968).

biologia, o qualcosa alla fisica. Ebbene, si sta affermando qualcosa di totalmente vago e senza alcuna informazione valida o si sta affermando qualcosa di informativo?

Che cosa significa «ridurre alla biologia»? Di che biologia stiamo parlando? Botanica? Zoologia? Genetica classica? Genetica molecolare? Etologia? Siamo sicuri che tutte le scienze biologiche possano essere ridotte globalmente, per esempio, alla biologia molecolare? Dov'è l'assiomatizzazione della biologia molecolare? Dov'è l'assiomatizzazione dell'ambito riducendo? Qual è l'insieme delle regole riducenti?

Che cosa significa «ridurre alla fisica»? Di quale fisica stiamo parlando? Meccanica quantistica? Teoria dei campi? Relatività generale? Fisica nucleare? Termodinamica? Siamo sicuri che tutte le teorie fisiche possano essere ridotte globalmente a una? A quale?

Per smascherare questa sorta di leggenda metropolitana riduzionista basterebbe avere una conoscenza diretta di almeno una scienza. Non sto dicendo che ogni tentativo riduzionista è stato, è, e sarà un fallimento – questo sarebbe sbagliato.¹² Sto semplicemente affermando che il tentativo di ridurre un intero ambito A' (una teoria, o addirittura una disciplina) a un altro intero ambito A (un'altra teoria, o un'altra disciplina) è un sogno che appartiene in particolare a coloro che non hanno mai voluto coinvolgersi seriamente più di tanto né con le scienze fisiche né con le scienze biologiche, oppure che non hanno mai voluto seriamente applicarsi allo studio della filosofia per capire il reale portato del termine «riduzione». In realtà, solo localmente il riduzionismo è stato, è (e, sospetto, sarà) realizzato con successo.

Siamo pertanto obbligati a concludere che coloro che si considerano riduzionisti o stanno affermando di essere riduzionisti locali, cioè stanno affermando qualcosa di ovvio dal momento che quasi tutti gli scienziati e quasi tutti gli uomini sono riduzionisti locali, o non sanno che cosa significhi «riduzione» in senso rigoroso e stanno affermando qualcosa che è vicino al *flatus vocis*.

¹² Per un esempio di come sia impossibile ridurre sempre e tutto, cfr., per l'ambito fisico, G. BONIOLO - C. PETROVICH - G. PISENT, *Notes On The Philosophical Status Of Nuclear Physics*, in «Foundations of Science», 7 (2002), pp. 425-452; per l'ambito biologico, G. BONIOLO, *Biology without Information*, in «History and Philosophy of the Life Sciences», 25 (2003), pp. 257-275.

6. Per una naturalizzazione locale e più saggia

Vorrei ripetere che nell'ultimo paragrafo non ho argomentato contro il riduzionismo *qua* riduzionismo, ma contro l'*hybris* del riduzionismo globale, ossia contro qualcosa di alquanto chimerico. Nello stesso modo, non ho argomentato contro la naturalizzazione *qua* naturalizzazione, ma, focalizzandomi sulla semantica naturalizzata e sull'epistemologia naturalizzata, contro una forma di naturalizzazione globale, anche questa piuttosto chimerica. Ho così anche mostrato come il riduzionismo locale in realtà possa, e talvolta debba, essere perseguito e come sia auspicabile una forma saggia di naturalizzazione, ossia un modo di fare filosofia che presti grande attenzione ai risultati empirici e teorici delle scienze contemporanee senza per questo pensare di ridurre (peraltro con zero possibilità di successo) a queste la prima.

In questo modo l'*hybris* di una chimerica naturalizzazione globale e metafilosofica si trasforma nella *phronesis* di considerare la scienza contemporanea sia come 1) una buona fonte per l'eventuale chiarificazione di concetti che noi, come filosofi, stiamo affrontando, sia come 2) un buon modo di restringere le nostre proposte filosofiche in un campo che è realmente interessante per la conoscenza epistemologica.

Per esempio, se stessi lavorando sul tempo, non dovrei tralasciare ciò che la relatività speciale e generale insegnano. Se fossi un mereologo e stessi considerando le relazioni tra le parti e il tutto, non potrei tralasciare il fatto che ogni oggetto composto lo è non solo di parti materiali, ma anche di energia di legame. Se stessi parlando di oggetti, non dovrei dimenticare che per la fisica ci sono oggetti che sono onde e corpuscoli nello stesso tempo; o che non possono essere individuati precisamente e contemporaneamente nella loro velocità e nella loro posizione spaziale; o che sono tutta energia; o che ci sono oggetti che non sono completamente reali, come avviene per le particelle virtuali. Se parlassi di vita, non dovrei tralasciare ciò che la biologia e la biochimica insegnano su di essa, ma soprattutto non dovrei tralasciare il punto di vista evolutivo.

Tra l'altro è proprio questo ciò che molti filosofi del passato hanno fatto. Pitagora, Aristotele, Cartesio, Kant, Leibniz, Hegel, Nietzsche ecc. hanno prestato attenzione ai risultati della scienza coeva. Li vogliamo chiamare naturalizzatori? Potremmo farlo, ma certamente non nel modo permeato di *hybris* di molti naturalizzatori

contemporanei, forse nel modo saggio che sto proponendo. Anche in questo caso, niente di nuovo sotto il cielo della filosofia!

7. *La capacità morale*

Posso adesso passare ad affrontare la questione della naturalizzazione dell'etica. Per iniziare, come insegnava quel maestro di filosofia già menzionato, distingo fra «comportamento» e «giudizio morale sul comportamento» e fra «condizioni abilitanti la capacità morale» e «giudizi morali». Non dovrebbe servire definire tali quattro locuzioni in quanto pericoli di ambiguità non ve ne sono, ma almeno voglio sottolineare che con condizioni abilitanti la capacità morale intendo quelle condizioni neurofisiologiche che (almeno a posteriori) possiamo ipotizzare essere tali da consentire la capacità di formulare e applicare giudizi morali; ovviamente queste condizioni abilitanti sono qualcosa di ben diverso dai giudizi morali che essa permette di formulare e applicare.

La tesi che di seguito argenterò è che solo le condizioni abilitanti possano essere naturalizzate. In particolare, sosterrò che vi è una buona teoria su basi biologiche della genesi delle condizioni abilitanti, ma questa non comporta assolutamente una correlata teoria sulla genesi biologica (cioè sulla naturalizzazione) dei diversi giudizi morali. Per esempio Charles Darwin, oltre ad avere una teoria sulla genesi biologica delle condizioni abilitanti (cioè offrì una naturalizzazione delle condizioni abilitanti), aveva anche una teoria sulla genesi biologica dei giudizi morali (ossia propose pure una naturalizzazione dei giudizi morali), ma quest'ultima non è né l'unica possibile né una conseguenza necessaria della prima. Tra l'altro, a differenza di Darwin, penso che mentre una naturalizzazione delle condizioni abilitanti sia un esito imprescindibile dell'accettazione della teoria evoluzionistica darwiniana (meglio, neodarwiniana), ritengo che una naturalizzazione dei giudizi morali sia da evitarsi perché né scientificamente fondata né logicamente riducibile. Tra l'altro, ecco il motivo per cui parlo di «naturalizzazione debole»: presto attenzione ai risultati della biologia evoluzionista e risolvo grazie a essa alcuni problemi che solo apparentemente sono filosofici (ossia la genesi delle condizioni abilitanti), tuttavia non posso rivolgermi a essa per risolvere problemi squisitamente filosofici (ossia quelli relativi ai fondamenti

dei giudizi e dei sistemi morali) anche se mi permette di conoscere parte dei vincoli entro cui sarebbe saggio muoversi.

Le posizioni che difenderò (le condizioni abilitanti possono essere spiegate evolutivamente e i giudizi morali non hanno *fundamenta inconcussa* biologici, ma sono dovuti alle interrelazioni fra gli uomini) potrebbero essere considerate semplicisticamente e derogatoriamente come nichiliste, ma così non è. Sono posizioni che ritengo esiti inevitabili se si accetta una concezione evoluzionista neodarwiniana delle capacità di *Homo sapiens*. Ed è proprio questa accettazione che consente di capire che non tutto può essere spiegato alla luce della teoria dell'evoluzione neodarwiniana e che, nel nostro caso, oltre a dirci veramente poco sui fondamenti dei giudizi morali, essa apre a un regno di libertà in cui la responsabilità morale non è più rimandata a una religione, a un'ideologia, o a qualcosa di ancora più misterioso che qualche volta, ipersemplificando, chiamiamo «natura». Solo l'uomo è responsabile dei suoi giudizi morali; solo l'uomo è il costruttore dei suoi sistemi morali, anche se proprio grazie al suo essere un risultato accidentale dell'evoluzione darwiniana che gli ha permesso di raggiungere le corrette condizioni abilitanti.

8. *Per una naturalizzazione neodarwiniana delle condizioni abilitanti*

Per arrivare ad argomentare la tesi esposta, vorrei ricordare il significato di «comportamento istintuale». Lo posso fare ricorrendo alle parole di Darwin stesso. In realtà nel capitolo 7 de *The Origin of Species*,¹³ Darwin scrive di non voler rischiare una definizione, ma solo alcune righe più avanti ne fornisce una:

«Si suole definire istintiva un'azione, che a noi richiederebbe una certa esperienza, mentre viene compiuta senza alcuna esperienza da un animale, soprattutto molto giovane e privo di esperienza, oppure viene compiuta nella stessa maniera da molti individui, senza sapere quale ne è lo scopo».¹⁴

¹³ Si noti che è l'ottavo della VI edizione del 1872. Cfr. C. DARWIN, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859-1872 (trad. it. *L'origine della specie per selezione naturale*, in C. DARWIN, *L'evoluzione*, a cura di G. MONTALENTI - P. OMODEO - L. PAVOLINI, Roma 1994, pp. 175-522).

¹⁴ C. DARWIN, *L'origine della specie*, p. 334.

Una volta definito tale termine, posso distinguere il «fenotipo comportamentale istintivo» dal «fenotipo comportamentale non istintivo abituale». Come già Darwin insegnava, quest'ultimo concerne un comportamento inconsapevole e talvolta in disaccordo con la volontà, inoltre non è un tratto distintivo di una popolazione ma solo di certi individui di quella popolazione. Mentre il comportamento istintivo è qualcosa che l'individuo eredita, il comportamento abituale è il risultato di una ripetizione consapevole e continua di certi comportamenti non-istintivi finché questi non diventano inconsapevoli. È un tipo di comportamento che si acquisisce mediante l'allenamento ripetitivo e che talvolta, da un certo punto in poi, può apparire così «naturale» da poter essere scambiato per un comportamento istintivo. Di conseguenza, in molti casi il comportamento istintivo e il comportamento abituale sono così simili che separare il primo dal secondo non è un compito semplice. Ovviamente accanto al «fenotipo comportamentale non istintivo abituale» dovremmo anche tener conto del «fenotipo comportamentale non istintivo non abituale», che è legato al comportamento non istintivo e che usualmente è soggetto alla volontà degli individui. Fra i tre tipi di fenotipo, solo il fenotipo istintivo evolve, anche grazie alla selezione ambientale di piccole mutazioni casuali.¹⁵

Dopo quest'enfasi sui fenotipi comportamentali, vale la pena di soffermarsi su un'altra indicazione di Darwin, contenuta in *The Descent of Man*,¹⁶ ossia sul fatto che non si può arrivare a una qualche forma di morale senza un sistema nervoso centrale di un certo tipo e questo non può non essere visto che come risultato evolutivo:

«Si ammette generalmente che gli animali superiori sono dotati di memoria, attenzione, associazione e anche di una certa immaginazione e ragione. Se questi poteri, che differiscono molto nei diversi animali, sono passibili di sviluppo allora non sembra troppo improbabile per le facoltà più complesse

¹⁵ Si tenga conto che la suddivisione proposta deve essere accettata solo con saggezza e come prima approssimazione. In realtà, non è così facile e semplice dire che cosa è «istintuale» e che cosa è «appreso» e, soprattutto, che cosa è «ereditato». Per una prima discussione su queste difficoltà, cfr. S. OYAMA, *Evolution's Eye*, Durham 1998 (trad. it. *L'occhio dell'evoluzione*, Roma 2004).

¹⁶ C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871 (trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione naturale*, in C. DARWIN, *L'evoluzione*, pp. 523-975).

che le più alte forme di astrazione, autocoscienza ecc., si siano evolute attraverso lo sviluppo e la combinazione delle più semplici». ¹⁷

In effetti è abbastanza intuitivo che il processo che finisce con l'etica abbia inizio solo in quegli esseri viventi che possiedono certi tratti cerebrali necessari:

«La seguente proposizione mi sembra estremamente probabile; cioè che qualsiasi animale, dotato di istinti sociali ben marcati, compresi quelli verso i genitori e i figli, acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza, non appena i suoi poteri intellettuali fossero divenuti tanto sviluppati, o quasi altrettanto che nell'uomo». ¹⁸

Dunque, qualunque essere vivente esito di un processo evolutivo tale da possedere quei particolari tratti cerebrali adatti, quelle condizioni abilitanti, che gli consentono di avere la capacità morale grazie alla quale può formulare o applicare un giudizio morale su un comportamento. Certamente, tale comportamento potrebbe non essere giudicato moralmente nello stesso modo in cui lo facciamo noi umani; tuttavia potrebbe essere qualcosa di molto simile:

«Sarà bene premettere per prima cosa che non intendo sostenere che ogni animale esclusivamente sociale, se le sue facoltà intellettuali diventassero attive e tanto altamente sviluppate come nell'uomo, acquisterebbero esattamente lo stesso nostro senso morale». ¹⁹

Si noti che Darwin non sta parlando della genesi dei giudizi morali di un certo tipo, ma della genesi delle condizioni abilitanti per formulare e applicare giudizi morali. Inoltre, tali condizioni abilitanti non sono qualificate come «moralì» perché intrinsecamente morali, ma perché, e solo *a posteriori*, sappiamo che abilitano alla capacità di formulare e applicare giudizi morali. Vi è un'ulteriore considerazione che deve essere fatta: dal punto di vista darwiniano (e neodarwiniano) le condizioni abilitanti non appartengono all'uomo perché è un essere privilegiato, in qualsiasi senso lo si voglia intendere, ma solo per via di eventi casuali lungo la sua evoluzione filogenetica. Anzi, enfatizzando questa casualità filogenetica, potremmo sostenere che l'uomo è quello che è (e quindi privilegiato, almeno in senso relativo) esattamente a causa di eventi casuali.

¹⁷ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, p. 593.

¹⁸ *Ibidem*, p. 602.

¹⁹ *Ibidem*, p. 603.

Una volta stabilito ciò, possiamo andare avanti ed enfatizzare un altro spunto darwiniano su cui riflettere: «Poiché non possiamo distinguere tra i motivi, classifichiamo tutte le azioni di una certa classe come morali, se compiute da un essere morale»: ²⁰

«Un essere morale è colui che è in grado di riflettere sulle sue azioni passate e sui loro moventi, di approvarne alcune e di disapprovarne altre; e il fatto che l'uomo sia un essere che certamente merita questo appellativo, costituisce la distinzione principale tra lui e gli animali inferiori». ²¹

Ossia, Darwin sostiene, e io con lui, che la moralità non è una proprietà intrinseca del comportamento in generale o di un qualche comportamento particolare, ma dipende dal fatto che una certa azione viene svolta da un agente morale, cioè da un agente capace di giudizi e quindi di giudizi morali sul comportamento. Ciò comporta, in primo luogo, che una cosa sono i comportamenti e altra cosa sono i giudizi morali sui comportamenti. In secondo luogo, comporta che per formulare e applicare giudizi morali su comportamenti si deve avere proprio quella struttura cerebrale adatta di cui si è parlato. E, naturalmente, una tale struttura non è posseduta da tutti gli animali, anzi sembra che solo *Homo sapiens* la possieda, come Darwin suggerisce esplicitamente e come la neurobiologia comparata contemporanea sembra confermare empiricamente.

Questa distinzione tra comportamento e giudizi morali sul comportamento (che possono essere formulati e applicati solo da un certo tipo di animali, in particolare quelli che sono arrivati a un certo stadio evolutivo cerebrale pari a quello posseduto da *Homo sapiens*) è ricca di importanti conseguenze anche morali in quanto permette di capire che è errato sostenere che certi comportamenti sono intrinsecamente morali o immorali. In realtà, sono morali perché così valutati da un particolare animale – cioè l'uomo – dotato di capacità morale dovuta al suo stadio evolutivo cerebrale. Ossia, i comportamenti non sono né intrinsecamente morali né intrinsecamente immorali. Ciò che è morale è il giudizio dell'uomo su di essi.

Inoltre poiché solo *Homo sapiens* sembra aver raggiunto lo stadio cerebrale evolutivo adatto a possedere le corrette condizioni abilitanti, qualsiasi tentativo di analizzare la genesi o lo *status* di teorie morali paragonando il comportamento di animali non umani

²⁰ *Ibidem*, p. 612.

²¹ *Ibidem*, p. 969.

e il comportamento di animali umani deve essere guardato con sospetto. Le condizioni abilitanti la capacità morale di formulare e applicare giudizi morali arrivano sulla scena della filogenesi all'apparire in modo casuale di particolari strutture cerebrali. Dobbiamo così distinguere nettamente tra:

- una teoria sulle radici biologiche delle condizioni abilitanti la capacità morale, che comporta una naturalizzazione delle condizioni abilitanti, ossia una teoria riguardante l'analisi della loro genesi biologica;

- una teoria sulla genesi dei diversi giudizi morali, cioè una teoria che analizza la genesi dei possibili diversi giudizi e quindi sistemi morali. Una tale teoria può essere totalmente indipendente da ogni considerazione biologica (per esempio, lo è quella di Friedrich Nietzsche contenuta in *Zur Genealogie der Moral*) o può essere dipendente da considerazioni biologiche ossia comportare un tentativo di naturalizzare i giudizi morali (per esempio, Darwin stesso ne propose una in *The Descent*).

Si noti che mentre abbiamo una sola buona teoria sulla genesi delle condizioni abilitanti, e questa è la teoria che si basa sull'evoluzionismo neodarwiniano, abbiamo molte teorie sulla genesi dei diversi giudizi e sistemi morali e la maggior parte sono teorie del tutto indipendenti da qualunque considerazione biologica. Ma tutte queste devono ammettere che gli esseri viventi che formulano e applicano giudizi morali devono prima avere le corrette condizioni abilitanti la capacità di formularli e applicarli, ossia che devono avere un sistema cerebrale arrivato a un certo stadio evolutivo.

8. *Le conseguenze di una naturalizzazione della capacità morale*

Ragionando su che cosa è possibile naturalizzare in etica, ho proposto che le condizioni abilitanti la capacità morale dell'uomo debbano essere viste come un risultato evolutivo accidentale e che non ci sono comportamenti intrinsecamente morali ma solo giudizi morali su comportamenti (la cui genesi non è peraltro oggetto di questo lavoro). Naturalmente ciò comporta che ci sono: comportamenti che consideriamo morali perché i nostri giudizi morali su di essi sono positivi; comportamenti che consideriamo immorali perché i nostri giudizi morali su di essi sono negativi.

Ossia mentre un comportamento, specie se istintivo, può essere indipendente da una particolare cultura e da una particolare comunità (ma non da una data popolazione biologica), ciò non è vero per un giudizio morale.

In conclusione, accettare la biologia evoluzionista neodarwiniana significa accettare la naturalizzazione delle condizioni abilitanti la capacità morale. Perciò se qualcuno rifiuta quest'ultima, dovrebbe, per *modus tollens*, rifiutare anche la prima. Ciò non implica accettare la naturalizzazione della genesi dei diversi giudizi morali, che ritengo una posizione del tutto impossibile da sostenersi correttamente e dettata da una forma di *hybris* scienziata.

9. *Conclusione*

In quanto sopra, partendo da una esplicazione (kantiana) del termine «naturalizzazione» ho mostrato quanto sia impossibile naturalizzare in senso forte l'epistemologia, la semantica e l'etica e ho invece sostenuto come sia possibile naturalizzare le condizioni abilitanti la capacità morale, ma non, ripeto, i giudizi morali.

Se la posizione che ho presentato è valida, allora ogni individuo ha la piena responsabilità dei suoi giudizi morali e dei comportamenti correlati. Parafrasando Nietzsche, niente è moralmente *Menschliches*, *Allzumenschliches* come la formulazione e l'applicazione dei giudizi morali (che noi non possiamo naturalizzare) e niente è biologicamente *Menschliches*, *Allzumenschliches* come le condizioni abilitanti la capacità di formularli e di applicarli (che invece è naturalizzabile grazie alla biologia evoluzionista neodarwiniana).

Natura e identità umana

di Paolo Costa

«Forse la verità viene in seguito a un urto?»

S. BELLOW, *Il re della pioggia* (1959)

1. *La posta in gioco del naturalismo*

Spesso le discussioni sul «naturalismo» lasciano nella loro scia una sgradevole sensazione di disagio, se non di vera e propria frustrazione intellettuale, come se il loro oggetto avesse l'irritante capacità di sfuggire sistematicamente alla presa degli arnesi dell'argomentazione e restasse perennemente sfuocato. Il termine è ambiguo anche nel linguaggio comune. Cos'è mai, infatti, un «naturalista» per l'uomo della strada? E, d'altro canto, cos'è mai un «naturalista» per un filosofo, per uno scienziato o per uno storico? Le risposte sono sempre al contempo troppe e insufficienti.¹

A prima vista, l'ambiguità insita nella nozione stessa di «naturalismo» deriva dal fatto che essa combina in sé cose diverse che varrebbe la pena, per quanto possibile, tenere distinte. Da un lato, per naturalismo s'intende infatti qualcosa di simile all'affermazione di una nuova *Weltanschauung*, le cui radici affondano nella prima modernità, ma che si è imposta all'attenzione generale solo nella seconda metà dell'Ottocento, quando si è diffusa in ampi strati della popolazione, e in particolare tra le classi colte delle società occidentali più avanzate. Da questo punto di vista il

¹ Per un'ottima rassegna dei problemi connessi alla definizione stessa del «naturalismo» cfr. G. KEIL - H. SCHNÄDELBACH, *Naturalismus*, in G. KEIL - H. SCHNÄDELBACH (edd), *Naturalismus*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 7-45. Per quanto concerne i dilemmi squisitamente teorici del naturalismo contemporaneo cfr. B. STROUD, *The Charm of Naturalism*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 70 (1996), pp. 43-55, riedito in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, Cambridge (MA) 2004, pp. 21-35 (trad. it. *La mente e la natura*, Roma 2005).

naturalismo costituisce una nuova mentalità secolare, materialistica, o quantomeno monistica e antisovrannaturalistica, la cui diffusione rappresenta un fenomeno socio-culturale di grande interesse per chiunque osservi con curiosità l'evoluzione delle nostre società.

Da un secondo punto di vista, più strettamente tematico, il naturalismo moderno rappresenta però qualcosa di più specifico: una nuova e significativa tappa nella lunga storia delle interpretazioni filosofiche della realtà imperniata sul concetto di natura. In questo senso è legittimo dire che sono esistiti tanti naturalismi quante sono (e sono state) le concezioni della natura, e siccome la nozione di natura è notoriamente ambigua, non è risultato mai facile circoscrivere con chiarezza i fattori distintivi dei diversi tipi di naturalismo e le loro connessioni e/o filiazioni. Questo vale a maggior ragione per il naturalismo moderno la cui concezione della natura è in larga misura (sovra)determinata da quella complessa sindrome di atteggiamenti, procedure, metodi conoscitivi nota come scienza naturale moderna.

Semplificando, si potrebbe dire che il naturalismo moderno è quella particolare posizione filosofica che interpreta la realtà alla luce delle procedure conoscitive e dei risultati delle scienze naturali. Secondo questa prospettiva esiste soltanto ciò che è attestato dallo sguardo metodico, oggettivo, sperimentale delle scienze e ciascuno di noi è chiamato a dare pieno assenso solo a quelle credenze che sono confermate (o, meglio, non smentite) da tale sguardo. Di conseguenza, la filosofia è chiamata a procedere sulla scia, in continuità o forse addirittura in simbiosi con le diverse discipline scientifiche.

Detto ciò, però, non si è detto molto. Qual è infatti, nello specifico, la natura di questo sguardo e quali sono i suoi nessi e i suoi effetti sulla nostra esperienza del mondo? Il problema è serio, perché non c'è intesa sugli elementi o i tratti distintivi di quell'impresa conoscitiva *sui generis* che va sotto il nome di scienza moderna.

A dire il vero, non c'è nemmeno accordo sul fatto se ci si trovi o meno di fronte a qualcosa di unitario. Certo, quello che passa generalmente per sapere scientifico presenta dei tratti riconoscibili: l'obiettività, l'avalutatività, il controllo sperimentale ecc. Ma è ben noto che ciascuno di questi criteri vacilla e rivela aspetti a dir poco problematici non appena viene sottoposto a una disamina

rigorosa.² Fino a che punto, poi, è legittimo parlare di un nuovo sguardo sulla realtà? Da un lato, infatti, la scienza moderna si è spesso pensata, prosaicamente, come la mera prosecutrice del modo ordinario in cui gli individui si sono da sempre rapportati (empiricamente e pragmaticamente) alla realtà,³ ma, per altri versi, sin dalle sue origini essa non ha fatto che metterne in discussione le certezze più radicate. In questo senso, la scienza si è posta al contempo in continuità e in discontinuità col senso comune: è infatti empirica e antimetafisica, ma anche metodica, spassionata e, per forza di cose, antiantropocentrica. Di entrambi i caratteri ha fatto e continua a farsi un motivo di vanto. Essa è, a tutti gli effetti, un nuovo modo di guardare alla realtà che invita a proclamare, rivendicare, propugnare delle soluzioni di continuità, ma pur sempre in nome della realtà, del modo in cui sono fatte le cose. Tale sguardo si compiace del proprio dinamismo senza requie, del proprio fallibilismo, ma anche della propria sobrietà e concretezza.⁴

Di per sé tutto ciò non basta, evidentemente, per dare forma a una visione della natura, con la sua inevitabile commistione di elementi concettuali, fattuali, normativi, immaginativi. Non si può perciò far coincidere la scienza moderna con una specifica immagine, tanto meno con una teoria della natura. Essa, prima ancora che un *corpus* codificato di teorie, è una prassi teorica, con le proprie distintive virtù di cui il naturalismo vorrebbe essere l'incarnazione filosofica, il suo portavoce unico nell'arena del sapere, sebbene tale ambizione finisca spesso per porlo in una posizione a dir poco scomoda. I filosofi che lo propugnano sembrano infatti costretti ad auspicare qualcosa di simile a una pura e semplice liquidazione della filosofia. Con in sovrappiù il paradosso che, pur essendo impegnati a ripetere all'infinito

² Su questi temi cfr. S.J. WAGNER - R. WARNER, *Introduction*, in S.J. WAGNER - R. WARNER (edd), *Naturalism: A Critical Appraisal*, Notre Dame (IN) 1993, pp. 1-21; J. DUPRÉ, *The Miracle of Monism*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, pp. 36-58.

³ Cfr. W.V.O. QUINE, *The Way of Paradox and Other Essays*, New York 1966, p. 220: «Science is itself a continuation of common sense», citato in G. KEIL - H. SCHNÄDELBACH, *Naturalismus*, p. 39. Tra i numi tutelari della scienza moderna è probabilmente Charles Darwin a esemplificare al meglio la paradossale combinazione di salvaguardia e sovvertimento del senso comune; in proposito cfr. G. HIMMELFARB, *Darwin and the Darwinian Revolution*, Garden City (NY) 1959.

⁴ S.J. WAGNER - R. WARNER, *Introduction*, pp. 9-11.

l'appello a smettere di fare filosofia nel senso tradizionale, di fatto il momento per questa smobilitazione non arriva mai.⁵ Ciò che resta, allora, non sembrerebbe essere molto più dell'orgoglio derivante dal sentirsi parte di una svolta epocale con l'aggiunta di un vago senso di discontinuità rispetto alla tradizione filosofica. Di questi sentimenti il naturalismo moderno si è nutrito sin dalle sue origini e continua a cibarsi ancora oggi.

C'è tuttavia un'ulteriore tensione nel progetto moderno di naturalizzazione del sapere che va ben oltre i problemi connessi al «mito» dell'unità e del trionfo della scienza, e che spiega almeno in parte il fascino ambiguo di un'agenda o piattaforma filosofica come quella naturalistica. Come detto, il naturalismo filosofico non è, in quanto tale, una teoria scientifica, né un corollario o tanto meno un presupposto dell'attività scientifica. È piuttosto un'aspirazione intellettuale a veder trionfare un certo metodo conoscitivo (o, meglio, alcune indubitabili «virtù epistemiche»)⁶ oppure, più modestamente, un modo per metà retorico e per metà argomentativo di esprimere apprezzamento per tali virtù. Nulla di particolarmente pregnante da un punto di vista filosofico, a prima vista. In un senso più specifico, tuttavia, esso può anche essere interpretato come un modo per reagire a quelle che John McDowell ha definito le ansie o le inquietudini tipiche della filosofia moderna.⁷ Tali inquietudini sorgono, tra l'altro, da un sentimento che sembra pervadere in lungo e in largo la nostra civiltà da alcuni secoli a questa parte. Il dubbio, cioè, che sia davvero possibile far tornare completamente i conti nelle nostre vite, che esse contengano, cioè, molte cose irrinunciabili che, a prima vista, non appaiono compatibili o conciliabili. Potremmo anche chiamare questa condizione intellettuale lo spaesamento moderno. Il riferimento è, ovviamente, a quella situazione spirituale in cui, ad esempio, è possibile desiderare al contempo di affermarsi nel mondo senza però votarsi a esso (la celebre ascesi intramondana di cui parla Weber nelle sue analisi sull'origine del capitalismo), o di realizzarsi come individui vagheggiando allo stesso tempo un'appartenenza nazionale più o meno chimerica,

⁵ Cfr. G. KEIL - H. SCHNÄDELBACH, *Naturalismus*, p. 34.

⁶ Cfr. J. DUPRÉ, *The Miracle of Monism*, p. 42.

⁷ Cfr. J. McDOWELL, *Mind and World*, Cambridge (MA) 1996², pp. XI, XVI, 177 (trad. it. *Mente e mondo*, Torino 1999, pp. XI, XVI-XVII, 194).

o di valorizzare la propria naturalità pensandosi tuttavia come qualcosa di radicalmente diverso dal resto della natura ecc. (e gli esempi potrebbero continuare a lungo).

In questo senso la cultura moderna appare come una macchina capace di generare senza sosta ogni genere di dualismo: natura/cultura, libertà/necessità, individuo/comunità, vita/materia, ragione/sentimento, animalità/umanità.⁸ John McDowell ha trovato forse la formula migliore per identificare il nucleo filosofico di queste inquietudini moderne servendosi della dicotomia, apparentemente inconciliabile, tra il regno della legge e lo spazio delle ragioni, ovvero tra la comprensione del mondo come un ambito governato rigidamente da delle connessioni legisimili (la «natura») e una visione della realtà che faccia invece spazio anche a relazioni di tipo normativo non riducibili a questa variante di connessioni inerti (la «ragione»).

Come si può rispondere a questo genere di ansie? Il modo più ovvio consiste nel cercare di depotenziare la tensione connaturata a ogni forma di dualismo, mostrando, cioè, che i due contendenti non esistono oppure che possono tranquillamente convivere perché, in realtà, non si stanno contendendo lo stesso terreno. Si può, ad esempio, cercare di dimostrare che la natura è solo e unicamente il regno della legge e che tutti quei fenomeni che a prima vista ci appaiono come l'espressione di un principio diverso (la spontaneità, la libertà) vanno reinterpretati o semplicemente ricondotti all'unico principio esplicativo scientificamente legittimo. (Può darsi, allora, che il pensiero sembri consistere in relazioni di tipo normativo, ma in verità esso non è altro che attività neuronale ed è riducibile, quindi, in ultima istanza a delle reazioni chimiche e a una sequenza di impulsi elettrici.) O, viceversa, si può cercare di mostrare che la natura non è costituita solo da entità o processi di tipo fisico o chimico, o perché in essa si esprime un principio di carattere diverso (la natura è in verità l'espressione opaca dello

⁸ Cfr., in proposito, M. MIDGLEY, *The Ethical Primate. Humans, Freedom and Morality*, London 1994. Per un'interpretazione della modernità basata sull'immagine degli «orizzonti fratturati» cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (MA) 1989 (trad. it. *Radici dell'io*, Milano 1993).

⁹ Cfr. J. McDOWELL, *Mente e mondo*, lezione quarta; J. McDOWELL, *Two Sorts of Naturalism*, in J. McDOWELL, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (MA) 1998, pp. 167-197. Per quanto concerne le ripercussioni di questa dicotomia tipicamente moderna sulla concezione dell'uomo cfr. D. HEYD, *Die menschliche Natur: ein Oxymoron?*, in K. BAYERTZ (ed.), *Die menschliche Natur: Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005, pp. 52-72.

spirito o della libertà)¹⁰ o, più sobriamente, perché la natura (la realtà) ha un'articolazione interna maggiore, più complessa di quella ammessa da una sua visione aprioristicamente inospitale nei confronti dell'intenzionalità e della normatività.

Posta in questi termini, la contesa sorta intorno al naturalismo può essere plausibilmente letta come la prosecuzione, sotto mentite spoglie, di uno scontro tutto interno alla famiglia moderna, quello che in un suo scritto Wilfrid Sellars ha definito il contrasto tra la *scientific image* e la *manifest image*, l'immagine del mondo che ci restituisce la scienza e quella con cui ciascuno di noi fa i conti tutti i giorni.¹¹ La lotta è intestina perché entrambi i contendenti sono concordi nel riconoscere le virtù epistemiche della scienza moderna e nel deplorare modalità irrazionali o comunque poco convincenti di invocazione o difesa del soprannaturale nei termini di un duplicato speculare del mondo reale (il «mondo dietro il mondo» di cui parla sprezzantemente Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*). Da questo punto di vista i contendenti sono dunque entrambi naturalisti in quanto sono antidualisti e anti-soprannaturalisti. In un certo senso potremmo persino definirli entrambi monisti e materialisti, ma in due sensi profondamente diversi.¹² In un caso, si può parlare di un monismo monologico, in cui domina una concezione della natura estremamente coesa e poco ospitale nei confronti di tutte quelle entità o di quegli

¹⁰ L'origine di questa visione della natura va ricercata, ovviamente, nell'idealismo tedesco. Per un'esemplificazione novecentesca cfr. H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973 (trad. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999).

¹¹ W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in W. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, London 1963, pp. 1-40. Come fa notare giustamente Sellars (*ibidem*, pp. 6-7) l'immagine «manifesta» non va confusa con l'immagine «prescientifica, acritica, ingenua» (o «originaria») dell'uomo-nel-mondo. Si tratta, in realtà, di un'immagine cognitivamente «sostanziosa e raffinata» che non postula, però, l'esistenza di entità impercettibili.

¹² Per materialismo non intendo qui una dottrina particolarmente articolata o sofisticata, soltanto la convinzione che anche le nostre attività spirituali più elevate presuppongono di necessità l'esistenza di un corpo funzionante (principio dell'*embodiment*). Su questa accezione non ideologica di materialismo cfr. C. TAYLOR, *Descombes' Critique of Cognitivism*, in «Inquiry», 47 (2004), 3, pp. 203-218, in particolare p. 211, dove questo tipo di materialismo viene definito «common-sense or pre-ontological materialism». Il monismo materialista tende ad assumere una forma monolitica quando è il frutto della pura e semplice negazione di uno dei due poli (il mentale) del vecchio dualismo di stampo cartesiano, di cui finisce per conservare, inconsapevolmente, i difetti. Su questo tema cfr. F.A. OLAFSON, *Naturalism and the Human Condition: Against Scientism*, London - New York 2001, cap. 2, e C. TAYLOR, *Two Issues about Materialism*, in «Philosophical Quarterly», 19 (1969), 74, pp. 73-79.

aspetti dell'esperienza che a prima vista appaiono strani (*queer* per menzionare una celebre espressione di John Mackie)¹³ o non conciliabili con interpretazioni fisicaliste della realtà. Nell'altro caso, si pretende invece che il carattere unitario e naturale della realtà non si contrapponga frontalmente, non vada cioè a discapito dell'esperienza complessa e articolata che gli individui comunque fanno di essa. In quest'ottica, la natura (intesa come la totalità di ciò che esiste) è chiamata a fare spazio anche a ciò che, secondo una lettura riduttiva della natura, sembrerebbe non avere invece diritto di residenza.¹⁴ Ecco quindi le definizioni di naturalismo «liberale», «non dogmatico» (*open-minded*) o «allargato», «pluralistico», «cattolico» (nel senso etimologico di universale, comprensivo), «sociale», «debole»;¹⁵ oppure i frequenti richiami al pluralismo ontologico, alla seconda natura ecc.

A un naturalismo senza aggettivi si contrappone, dunque, un naturalismo qualificato: entrambi si offrono come la risposta adeguata alle aporie e ai dualismi moderni. In ambedue i casi è riconoscibile un sospetto razionalistico (o illuministico) nei confronti di quelle entità occulte o arcane che la scienza moderna ha contribuito a screditare una volta per tutte, ma in un caso questo sospetto sembra sempre sul punto di trasformarsi in un vero e proprio «orrore» per tutto ciò che, dal punto di vista di un materialismo monolitico, appare ontologicamente strano (nello

¹³ Cfr. J. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York 1977, pp. 38-42 (trad. it. *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Torino 2001, pp. 43-47). Ovviamente, se, come avviene ad esempio in G.E. Moore o nel Wittgenstein del *Tractatus*, il carattere *sui generis* del normativo viene interpretato in maniera radicale, l'impressione di trovarsi davanti a qualcosa di ontologicamente astruso risulterà quasi inevitabile. Per una sintetica disamina del tema cfr. J. COTTINGHAM, *Neo-Naturalism and its Pitfalls*, in «Philosophy», 58 (1983), 266, pp. 455-470.

¹⁴ Cfr. J. McDOWELL, *Values and Secondary Qualities* (1985), in J. McDOWELL, *Mind, Value, and Reality*, pp. 131-150; C. HUGHES, *Il naturalismo ontologico*, in E. AGAZZI - N. VASSALLO (edd), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Milano 1998, pp. 119-149.

¹⁵ Cfr., rispettivamente, J. McDOWELL, *Naturalism in the Philosophy of Mind*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, pp. 91-105, in particolare p. 95; B. STROUD, *The Charm of Naturalism*, pp. 34-35; P.F. STRAWSON, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York 1985, pp. 1-3, 24; J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 32-40 (trad. it. *Verità e giustificazione*, Roma - Bari 2001, pp. 27-35); J. HABERMAS, *Replik auf Einwände*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 50 (2002), 2, pp. 283-298, in particolare p. 294 (trad. it. *Poscritto*, in J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Torino 2002, pp. 77-98, qui p. 92). Sul singolare naturalismo antinaturalistico di Habermas cfr. P. DEWS, *Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 49 (2001), 6, pp. 861-871.

specifico, il normativo, il mentale),¹⁶ mentre nell'altro esso sfocia in un difficile esercizio di bilanciamento tra due esigenze cui viene riconosciuta pari legittimità e che prospettano il compito non agevole di riconciliare le conquiste della razionalità scientifica con quelle di una razionalità più estesa (che potremmo definire «pratica») o, per dirla con Thomas Nagel, il punto di vista oggettivo con quello soggettivo.¹⁷ In questo senso si potrebbe anche parlare di una lotta intorno alla comprensione della razionalità. La definizione di ciò che bisogna credere in quanto è razionale credere presuppone, infatti, una chiarificazione dell'idea di razionalità, della sua natura e dei suoi confini.¹⁸

Dovrebbe risultare chiaro, allora, che la contesa cui ci troviamo di fronte è essenzialmente una disputa filosofica. Non solo. Essa è anche una contesa sul ruolo, la funzione, la portata del sapere e, più in generale, dell'indagine filosofica messi radicalmente in discussione non solo dall'incontestabile prestigio delle scienze naturali, ma soprattutto dalla pretesa di gran parte delle scienze umane di procedere sulla loro scia. Più in particolare, il naturalismo rappresenta il nuovo orizzonte comune dove ha luogo un ulteriore episodio di quella contesa che ha al suo centro e come sua posta in gioco uno degli oggetti tradizionali della riflessione filosofica: la natura umana.

Il termine torna a proposito. L'idea stessa che gli uomini abbiano una «natura» ci fornisce infatti la cornice adeguata entro cui reinterpretare il conflitto tra le due varianti di naturalismo. Per entrambi i contendenti gli uomini hanno una natura e sono un frammento di natura. Su questo punto non è difficile raggiungere un accordo. I problemi, ovviamente, emergono nel momento in cui si tratta di dare un volto a questa natura. Solo allora sorgono le questioni davvero decisive: con quali metodi bisogna esplorarla? Con che categorie pensarla? Con quali immagini

¹⁶ Cfr. H. PUTNAM, *The Content and Appeal of «Naturalism»*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, pp. 59-70, qui p. 70.

¹⁷ Cfr. Th. NAGEL, *Subjective and Objective*, in T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge (MA) 1979, pp. 196-213 (trad. it. *Soggettivo e oggettivo*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Milano 1986, pp. 190-206); T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford 1986 (trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano 1988).

¹⁸ Cfr. G. KEIL - H. SCHNÄDELBACH, *Naturalismus*, pp. 40-43. Tra i filosofi contemporanei è probabilmente Jürgen Habermas quello che ha speso più energie per precisare ed estendere la nostra comprensione della razionalità. Cfr., in particolare, J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981 (trad. it. *La teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986, I, cap. 1).

descriverla? A ben vedere, la posta in gioco di questo dibattito è molto alta e non si limita alla nostra comprensione dell'uomo. Una concezione unitaria, ma non riduzionistica, della naturalità umana è destinata, infatti, inevitabilmente ad avere ripercussioni sulla nostra visione della natura nel suo complesso. Fare posto a una «seconda» natura non può infatti non avere ripercussioni anche sulla nostra comprensione della «prima» natura, pena la riproposizione sotterranea di un'ennesima variante, non meno insoddisfacente, di dualismo.¹⁹

Ma che cosa esattamente si deve intendere, poi, per «natura» umana?

2. *Salvare i fenomeni*

La natura e la natura umana sono due oggetti tipicamente filosofici. Si tratta, infatti, di immagini – si potrebbe anche parlare di immagini *lato sensu* «metafisiche» – che racchiudono in sé quadri concettuali, dimensioni dell'esperienza (fatti e interpretazioni di fatti), impegni ontologici, orientamenti di valore. Potremmo definirle anche schemi attraverso cui la realtà viene messa in prospettiva, viene vista come qualcosa in cui è possibile orientarsi e, in senso lato, agire.²⁰ Ovviamente nessuno scienziato studia la natura o la natura umana in quanto tali, mentre possono esistere immagini della natura o della natura umana che si pretendono scientifiche, o più scientifiche delle altre, in quanto traggono

¹⁹ È questo lo scoglio teorico contro cui s'infrange l'intento terapeutico della proposta teorica, per altro illuminante, di John McDowell, il suo cosiddetto «quietismo» (cfr. C. LARMORE, *Attending to Reasons*, in N. SMITH [ed], *Reading McDowell: On Mind and World*, London 2002, pp. 193-208). Ed è qui che va ricercato anche il contributo duraturo della filosofia della biologia di Hans Jonas e della sua critica all'avversione precostituita della scienza moderna per tutto ciò che subodora anche solo vagamente di antropomorfismo, dietro la quale si nasconde, paradossalmente, la persistenza di un'immagine implicita dell'eccezionalità e non naturalità umana. Cfr., in particolare, H. JONAS, *Organismo e libertà*, pp. 46-51, nonché il suo saggio *Evoluzione e libertà*, proposto in versione italiana nella IV parte (Archivio) del presente volume. Per una critica, basata sull'idea della chiusura causale del mondo fisico, a questi tentativi di ripensare la natura che fanno affidamento sulle capacità apparentemente *sui generis* della mente umana cfr. S. NANNINI, «Seconda natura» o «naturalismo crudo»? Una critica a J. McDowell, in R. EGIDI - M. DELL'UTRI - M. DE CARO (edd), *Normatività fatti valori*, Macerata 2003, pp. 97-104.

²⁰ Per una considerazione di tenore analogo cfr. J.C. GREENE, *Darwin and the Modern World View*, New York 1963, p. 116.

dalle scienze esatte le informazioni necessarie per dare forma al proprio ritratto del reale. In questo specifico senso è lecito parlare allora di un possibile conflitto tra un'immagine scientifica e una manifesta (o esperienziale o fenomenologica) della realtà, tenendo però conto che non si tratta di due sfere di competenza distinte e autonome, quanto di due (o più) prospettive che si contendono lo stesso territorio: il senso comune degli individui, ovvero la nostra presa sulla realtà.

Ma dove avviene questa contesa? Per lo più essa ha luogo in quella «sfera pubblica» del sapere che è la discussione filosofica.²¹ È qui, infatti, che trova anzitutto espressione e una provvisoria risposta l'esigenza conoscitiva di un'estesa opera di tematizzazione, articolazione, mediazione dei contenuti della ricerca scientifica entro l'orizzonte dell'esperienza comune degli individui. Ai filosofi non viene infatti richiesta solo una prestazione specialistica all'altezza degli standard professionali della propria disciplina, ma anche un lavoro di mediazione e interazione con quel processo più ampio di autocomprensione che ha luogo nel mondo della vita, ovvero col senso comune plasmato e articolato nelle diverse sfere pubbliche e che nella modernità è costantemente e dolorosamente chiamato a venire a patti con le innovazioni e i veri e propri sommovimenti indotti dalle scoperte scientifiche.²² Ricorrendo a un'immagine efficace di Martha Nussbaum, si potrebbe dire che il filosofo è in un certo senso il «professional human being».²³

Per evitare fraintendimenti, vale forse la pena di precisare che l'esercizio di una simile funzione non implica in alcun modo

²¹ Riprendo l'immagine della filosofia come mediatrice culturale da Jürgen Habermas. Cfr., in particolare, J. HABERMAS, *Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis*, in J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, pp. 319-333 (trad. it. *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in J. HABERMAS, *Verità e giustificazione*, pp. 313-26, in particolare pp. 320-324); J. HABERMAS, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, pp. 9-28 (trad. it. *Il ruolo vicario e interpretativo della filosofia*, in J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Roma - Bari 1989, pp. 5-24).

²² Cfr. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt a.M. 2003, pp. 249-262, in particolare pp. 253-255 (trad. it. *Fede e sapere*, in J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, pp. 99-112, qui pp. 103-105).

²³ M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge (MA) 2001², p. 261 (trad. it. *La fragilità del bene*, Bologna 1996, p. 485). Cfr. anche W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image*, p. 2: «Tipico della filosofia non è un campo di studio particolare, ma l'obiettivo di sapersi orientare (*knowing one's way around*) rispetto ai campi di studio di tutte le discipline particolari».

l'assunzione di quel senso di sé enfatico, altero, persino autoritario, che in passato i filosofi hanno non di rado manifestato nei confronti delle scienze naturali. Il lavoro di mediazione tra l'immagine scientifica e quella manifesta del mondo può avvenire infatti in uno spirito di modestia fallibilistica, persino con un atteggiamento umanisticamente scettico di difesa della complessità che presuppongono il rispetto più alto sia per gli standard di competenza e rigore della ricerca scientifica, sia per l'aspirazione della coscienza comune a far tornare olisticamente i conti nell'esperienza quotidiana del mondo. Entrambe le richieste sono infatti legittime se non addirittura ineludibili.²⁴

Se, come sostiene Quine, la scienza può essere considerata la prosecuzione con altri mezzi del senso comune, altrettanto può dirsi della filosofia che, al pari della scienza, ha avuto un rapporto tutt'altro che semplice col *common sense*. Esistendo un terreno comune, questo può diventare ovviamente l'oggetto di una lotta per l'egemonia. In tal caso la contesa è destinata a trasformarsi in una sorta di gioco a somma zero il cui esito dovrà necessariamente essere la vittoria di uno dei due antagonisti: o la completa «naturalizzazione» dell'indagine filosofica o la subordinazione delle scienze all'autorità «trascendentale» della *philosophia prima*. Questo, tuttavia, non è l'unico scenario ipotizzabile. È possibile infatti accogliere nella sostanza la critica empirista alle pretese trascendentali della filosofia tradizionale, al sogno presuntuoso di delimitare preliminarmente la sfera di competenza dei diversi tipi di sapere tramite l'analisi concettuale o la fondazione epistemologica, senza per questo negare a priori la possibilità di una cooperazione o di una dialettica feconda tra scienza e filosofia che valorizzi le rispettive competenze. Questa conciliazione può avvenire forse intorno a una parola d'ordine vecchia di secoli: «salvare i fenomeni».

²⁴ Ho provato ad articolare nei dettagli questa concezione della filosofia in P. COSTA, *Le filosofie dopo la Filosofia: a proposito della disputa tra analitici e continentali*, in «Fenomenologia e società», 28 (2005), 3, pp. 16-31. Per farsi un'idea dell'opera di mediazione del dialogo filosofico è sufficiente menzionare i numerosi tentativi recenti di mettere a confronto scienziati e filosofi sui temi più scottanti dell'indagine sull'uomo; cfr. J.-P. CHANGEUX - P. RICOEUR, *La nature et la règle: ce qui nous fait penser*, Paris 1998 (trad. it. *La natura e la regola: alle radici del pensiero*, Milano 1999); L. FERRY - J.-D. VINCENT, *Qu'est-ce que l'homme? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*, Paris 2001 (trad. it. *Che cos'è l'uomo: sui fondamenti della biologia e della filosofia*, Milano 2002).

L'ideale di una «coesistenza pacifica» tra approcci differenti allo studio della realtà, in particolare della realtà umana, è stato difeso in maniera persuasiva da Charles Taylor in alcuni saggi che risalgono all'inizio degli anni Settanta.²⁵ Secondo questa prospettiva qualsiasi spiegazione meccanicistica (meramente fisiologica) del comportamento umano è chiamata a rispettare alcune condizioni minime (empiriche) di significatività che esigono in primo luogo che la teoria sia «sufficientemente ricca da incorporare la base di uno spettro molto ampio di distinzioni che, attualmente, contrassegnano il mondo intenzionale degli agenti umani e sono essenziali per la comprensione del loro comportamento».²⁶ In altri termini, il revisionismo usuale delle teorie scientifiche non dovrebbe spingersi sino al punto di cancellare il fenomeno di cui pretendono di essere la spiegazione. Bernard Williams ha riassunto in maniera lapidaria tale requisito minimo: «Nessuna scienza può eliminare ciò che deve esistere affinché le rimanga qualcosa da spiegare».²⁷

È in questa accezione minimale che va dunque interpretato il motto «salvare i fenomeni», in cui è sul sostantivo prima ancora che sul verbo che va fatto cadere l'accento. Nel suo nome non si pretende perciò d'imporre dall'esterno dei vincoli aprioristici alla ricerca scientifica, ma ci si limita a segnalare una soglia oltre la quale qualsiasi approccio scientifico corre seriamente il rischio di girare a vuoto, di perdere il contatto col proprio oggetto. Il riconoscimento di questo vincolo non esclude, per altro, l'eventualità che sul lungo periodo si realizzi una coordinazione sistematica tra le spiegazioni meccanicistiche e la comprensione «fenomenologica» degli eventi studiati. Taylor ha definito questo scenario possibile l'«ipotesi della convergenza».²⁸ Essa sostituisce all'immagine di una spiegazione scientifica che ha successo solo quando riconduce

²⁵ Cfr., in particolare, C. TAYLOR, *Peaceful Coexistence in Psychology* (1973), e *How is Mechanism Conceivable?* (1971), in C. TAYLOR, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge (MA) 1985, pp. 117-138 e 164-186.

²⁶ C. TAYLOR, *How is Mechanism Conceivable?*, p. 177. Per una disamina efficace di questo tema cfr. M. RICCIARDI, *Natura e persona*, in «aut aut», 53 (2003), 318, pp. 124-139.

²⁷ B. WILLIAMS, *Making Sense of Humanity*, in B. WILLIAMS, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge (MA) 1995, pp. 79-89, qui p. 85.

²⁸ Cfr. C. TAYLOR, *How is Mechanism Conceivable?*, p. 182; C. TAYLOR, *Cognitive Psychology* (1983), in C. TAYLOR, *Human Agency and Language*, pp. 187-212. Su questi temi cfr. P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'uomo. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano 2001, pp. 42-51.

sistematicamente i fenomeni più complessi agli elementi basilari da cui sono composti e ai loro nessi causali, l'immagine circolare di una pluralità di approcci alla realtà che si illuminano reciprocamente, coordinandosi in più direzioni (alto-basso, basso-alto, alto-alto, basso-basso) e favorendo relazioni di *feed-back* tra i diversi livelli esplicativi.²⁹ Sarebbe in effetti curiosamente aprioristico un metodo scientifico che privilegiasse ostinatamente una strategia esplicativa che, solo perché si è dimostrata fruttuosa in altri casi, sarebbe autorizzata a negare l'esistenza stessa dell'*explanandum* ogni qual volta incontri ostacoli insormontabili alla sua spiegazione o si riveli improduttiva.

Ovviamente, il requisito di compatibilità appena descritto non privilegia sempre e comunque le spiegazioni del senso comune, ma si limita a mostrare come le spiegazioni revisionistiche non possano mai arrivare a negare *in toto* la forma stessa della nostra esperienza e la logica dei termini che utilizziamo per descriverla (facendo piazza pulita, ad esempio, del vocabolario intenzionale con cui descriviamo e comprendiamo le nostre azioni).³⁰ È perciò corretto dire che anche le revisioni più radicali della nostra esperienza sono obbligate comunque a muoversi all'interno dei confini delle apparenze in un gioco continuo di riaggiustamenti in cui lo sguardo oggettivante non può prescindere mai integralmente dal punto di vista del soggetto dell'esperienza.³¹ In questo senso è possibile spiegare scientificamente la realtà senza smantellare o sconfessare sistematicamente la nostra comprensione in prima persona di essa. Il che significa, altresì, fare i conti con quegli aspetti ineludibili della nostra esperienza del mondo che possono essere considerati come delle condizioni essenziali anche per una teoria revisionistica del senso comune (o come si suole dire

²⁹ Cfr. M. MIDGLEY, *The Ethical Primate*, parte II.

³⁰ C. TAYLOR, *How is Mechanism Conceivable?*, p. 177. Come osserva icasticamente Taylor, l'idea che «abbiamo detto cose senza senso per millenni» è «troppo assurda da digerire» (*ibidem*, pp. 169, 170, 175). Una replica del genere, che non è un vero e proprio argomento filosofico, è molto simile alla risposta allo scettico discussa da P.F. STRAWSON, *Skepticism and Naturalism*, cap. 1.

³¹ Come ha osservato giustamente M. LÖW-BEER, *Living a Life and the Problem of Existential Impossibility*, in «Inquiry», 34 (1991), 2, 1991, pp. 217-236, qui p. 224: «l'obiettivo di Taylor sembra essere quello di elaborare una teoria adottando al contempo il punto di vista performativo». Un simile intento non dovrebbe in realtà apparire particolarmente astruso una volta che si tenga conto della centralità che ha nella prospettiva del filosofo canadese la relazione intenzionale dell'uomo col mondo; cfr. in proposito C. TAYLOR, *Cognitive Psychology*, pp. 197-203.

ora, maldestramente, della *folk psychology*). Salvare i fenomeni equivale perciò a spiegare pienamente i fenomeni, evitando il rischio di vedersi prima o poi sottrarre il terreno stesso sotto i piedi.³² L'obiettivo finale è una sorta di equilibrio riflessivo tra le competenze acquisite nella nostra relazione impegnata con la realtà e ciò che apprendiamo da uno sguardo più distaccato su di essa.

In questo senso l'invito a salvare i fenomeni funge da antidoto contro una chiusura troppo sbrigativa delle spiegazioni, magari sotterraneamente favorita da assunti «metafisici» impliciti.³³ Viene in tal modo affiancato al principio della semplicità e dell'eleganza delle spiegazioni quello della salvaguardia del livello minimo e irrinunciabile di complessità dell'esperienza. Tale requisito non opera per altro in nome di un'astrazione – la «complessità» – ma in nome dell'esperienza stessa, della varietà delle sue forme di articolazione e delle condizioni minime della sua intelligibilità e riconoscibilità. È dunque più corretto parlare in proposito non di un veto trascendentale, ma di un criterio empirico di significatività – una condizione di intelligibilità che dev'essere continuamente ricondotta alla prova dei fatti. La revisione della nostra esperienza di noi stessi e del mondo può procedere infatti solo attraverso un progressivo raffinamento e riaggiustamento delle apparenze e delle loro relazioni di reciproca ratifica, non tramite la sostituzione repentina e sistematica di un punto di vista globale con un altro.

Abbiamo pertanto bisogno di una comprensione adeguata della nostra esperienza che non ne sacrifichi la ricchezza dei dettagli nel nome di un'immagine angusta della conoscenza scientifica o di un metodo conoscitivo astratto e irrealistico (o magari di analogie storiche non generalizzabili che finiscono implacabilmente

³² Cfr. B. STROUD, *The Charm of Naturalism*, pp. 27-28. Ovviamente, il requisito del «salvare i fenomeni» funziona meglio per le scienze umane che non per le scienze della natura. Le scienze naturali sono in genere molto più revisioniste del senso comune, in quanto possono permettersi un margine molto più ampio di oggettivazione. Questo è però vero solo in parte. Se, per ipotesi, un fisico proponesse una teoria definitiva e complessiva della realtà in essa dovrebbe trovare ovviamente spazio anche il fatto che possa esistere una teoria corretta di questa realtà o, ancora prima, che di tale realtà si possa fare esperienza *tout court* (un aspetto che va oltre il cosiddetto «principio antropico», di cui si parla in fisica da una ventina di anni). Su questi limiti dello sguardo oggettivante cfr. la prima parte del saggio di G. Boniolo contenuto in questo volume.

³³ C. TAYLOR, *How is Mechanism Conceivable?*, p. 186, e, dello stesso autore, *Cognitive Psychology*, p. 200.

per trasformarsi in riflessi condizionati).³⁴ Un simile concetto di esperienza non può prescindere, in primo luogo, dalla sottolineatura della rilevanza e della singolarità del fatto stesso che noi facciamo esperienza di un mondo che si dischiude ai nostri sensi e si offre alla nostra comprensione. La consapevolezza della complessità del rompicapo che si nasconde nella pura e semplice «presenza» del mondo³⁵ è un primo correlato essenziale dell'esigenza di salvare i fenomeni, ed è importante che essa non venga impoverita, tanto meno eliminata, dalla e nella indagine scientifica la quale, al contrario, può offrire un contributo essenziale alla sua delucidazione.

È questa la sfida che si nasconde dietro l'idea, tutt'altro che quietistica, di una possibile convergenza dei diversi approcci alla realtà nel nome di una difesa, né aprioristica né tetragona, delle «apparenze». Secondo tale ipotesi i diversi approcci scientifici possono e debbono operare con metodi diversi nelle loro indagini sull'uomo, ma hanno al contempo l'obbligo di rinunciare a ogni pretesa imperialistica più o meno esplicita, e di non smettere mai di correlarsi e coordinarsi con la nostra esperienza comune del mondo. In questo orizzonte anche le radicali semplificazioni delle teorie revisioniste potranno dimostrarsi spesso un arricchimento irrinunciabile, a patto però che, sulla scia dei loro stessi successi, non cedano all'ambizione – «avida» direbbe Daniel Dennett³⁶ – di esaurire in ogni suo aspetto la comprensione del fenomeno che si propongono di spiegare.

Da un punto di vista strettamente ontologico il correlato naturale di questa prospettiva è «un'ontologia a più livelli» o, forse ancora meglio, a più dimensioni, in cui, come sottolinea Taylor,

³⁴ C. TAYLOR, *How is Mechanism Conceivable?*, pp. 180-181: «Il fatto è che molti dei grandi paradigmi del progresso scientifico possono essere utilizzati per insegnare più di una lezione. D'altro canto, la rivoluzione nella fisica del XVII secolo avvalorò il meccanicismo perché era meccanicistica o non mostra invece sino a che punto l'influenza di un potente schema concettuale (aristotelico nel XVII secolo, meccanicistico nel nostro) sulla comunità scientifica possa ostacolare il progresso? Dovremo attendere l'esito delle dispute attualmente in corso per stabilire a chi è toccato in sorte il ruolo di Galileo e a chi quello dei suoi ottusi critici aristotelici».

³⁵ Cfr. F.A. OLAFSON, *Naturalism and the Human Condition*, e, dello stesso autore, *What is a Human Being?*, Cambridge (MA) 1995.

³⁶ Cfr. D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York 1995 (trad. it. *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Torino 1997, p. 102). Ovviamente, rispetto a Taylor, Dennett ha una concezione molto più ampia dei riduzionismi ammissibili.

il riconoscimento del fatto che «alcuni principi governano il comportamento di tutte le cose» non esclude che «altri si applichino solo ad alcune, senza che questi ultimi possano essere ridotti a casi speciali dei primi».³⁷ D'altro canto, un'ontologia a più dimensioni – in cui, per utilizzare il quadro categoriale di McDowell, la «prima» natura si arricchisce di una «seconda» natura, intesa come ripiegamento riflessivo, decentramento, apertura allo spazio delle ragioni – sembra l'unica alternativa plausibile al *cul de sac* rappresentato dalla scelta forzata tra un monismo materialistico incapace di rendere conto della complessità del reale e un dualismo delle sostanze che crea più problemi ed enigmi di quanti non contribuisca a risolverne.³⁸ In una prospettiva del genere, è la natura stessa a far trasparire una struttura (quantomeno) bidimensionale: un'articolazione, cioè, in due dimensioni parimenti «oggettive» che non interagiscono come due regni causali separati, ma che si permeano. Si tratta, in fondo, di un modo diverso di riconcettualizzare quel qualcosa che esiste indipendentemente, almeno in parte, dai nostri desideri e dalle nostre credenze ed esercita un vincolo sulla nostra libertà, in una parola ciò che è «naturale» in quanto è al contempo spontaneo e impersonale.³⁹

Sullo sfondo di questo spirito non imperialistico, fallibilistico, autenticamente empirico, è riconoscibile una variante non ingenua di realismo fenomenologico che ha tra i suoi principali ispiratori Aristotele, la cui celebre definizione della realtà – «l'essere è ciò che appare tale a tutti» (*Etica nicomachea*, 1172b36) – resta ancora oggi mirabile nella sua concisione.⁴⁰ Un simile realismo non enfatico cerca di conciliare la dimensione soggettiva e oggettiva dell'esperienza, consapevole del fatto che, come ha osservato giustamente Thomas Nagel, una pretesa esasperata di oggettività

³⁷ C. TAYLOR, *How is Mechanism Conceivable?*, p. 186.

³⁸ Cfr. W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image*, p. 40.

³⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Natur*, in R. SPAEMANN, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, II, München 1973, pp. 956-969. Sulle difficoltà connesse a un simile impiego del concetto di natura cfr. però R. PIPPIN, *Leaving Nature Behind: or two Cheers for 'Subjectivism'*, in N. SMITH, *Reading McDowell*, pp. 58-75.

⁴⁰ Per un'originale rilettura contemporanea del realismo «interno» aristotelico cfr. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, cap. 8. A proposito della formula aristotelica cfr. anche H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago (IL) 1958, p. 199 (trad. it. *Vita activa*, Milano 1989², p. 146). È importante sottolineare che la definizione di Aristotele indica un compito, prima ancora che un fatto: l'essere è ciò che può «apparire» solo da una pluralità di punti prospettici; per un'idea analoga cfr. M. MIDGLEY, *The Ethical Primate*, cap. 4, dove si fa ricorso all'esempio classico della montagna.

corre sempre il rischio di capovolgersi in una forma estrema di idealismo. D'altra parte, come chiosa retoricamente Taylor in *Sources of the Self*,

«esiste, nella sfera degli affari umani, un criterio di realtà migliore di quello rappresentato dai termini che, sottoposti al vaglio della riflessione critica e depurati dagli errori che riusciamo a scovare, si rivelano capaci di dare il senso più compiuto alle nostre esistenze? 'Dare il senso più compiuto alle nostre esistenze' vuol dire qui non solo offrire l'orientamento migliore e più realistico in rapporto al bene, ma anche consentire di comprendere meglio le azioni e i sentimenti nostri e altrui, e dare loro senso. Il linguaggio in cui deliberiamo è infatti posto in continuità con il linguaggio in cui giudichiamo e questo con il linguaggio con cui spieghiamo le azioni e i sentimenti della gente».⁴¹

In questo senso i limiti d'intelligibilità (per altro non fissi e immutabili) cui si richiama il principio del «salvare i fenomeni» costituiscono i primi indicatori utili per circoscrivere la condizione «naturale» dell'uomo nel senso humaneo ricostruito da P.F. Strawson in *Skepticism and Naturalism*.⁴² Essa coincide con quella forma di vita mai compiutamente tematizzabile che costituisce lo sfondo ineludibile delle nostre esistenze; l'unico antidoto davvero efficace contro le sirene derealizzanti degli scetticismi di ogni sorta. Detto in altri termini, è necessario irradicare la soggettività, la spontaneità, l'intenzionalità, nella natura, nella vita, e a tal fine una via promettente è proprio pensarla nei termini di una visione della natura *expansive*, a più dimensioni. In questa prospettiva, la soggettività umana appare tutt'altro che estranea al mondo, è anzi aperta al mondo, ha una «presa diretta sui fatti».⁴³ L'essere umano, mediante la percezione, è sempre aperto al mondo e il fatto che possa sbagliarsi sul mondo non inficia la sua connaturata capacità di fare presa sulla realtà. Bisogna quindi resistere a una rappresentazione della relazione tra soggetto e oggetto che ingeneri simili ansie o dubbi ipertrofici, una simile vertigine. Certo, lo scettico (e, come lui, il naturalista oltranzista) ha buon gioco a minare le nostre certezze, ma solo perché riesce nell'operazione subdola di sfruttare a proprio vantaggio il fatto che la soggettività non è

⁴¹ C. TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 57; trad. it., p. 82; cfr. anche *ibidem*, pp. 58, 68-69; trad. it., pp. 85, 97.

⁴² Cfr. P.F. STRAWSON, *Skepticism and Naturalism*, cap. 1.

⁴³ Cfr. J. McDOWELL, *Mind and World*, p. 113; trad. it., p. 122. Un'idea che rievoca quella aristotelica secondo cui la *aisthesis* è sempre vera (*De anima*, 427b4).

chiusa in se stessa, non è in equilibrio perfetto (è «addossata» alla realtà), è esposta al mondo e quindi all'errore, alla perdita della presa sulla realtà. Come osserva McDowell:

«Lo scopo non è di rispondere alle domande dello scettico, ma d'iniziare a rendersi conto di come possa essere intellettualmente rispettabile ignorarle, trattarle come irreali, così come il senso comune ha sempre fatto». ⁴⁴

D'altro canto, come detto, sono proprio i limiti della nostra esperienza a fornirci la chiave per comprendere meglio «chi» noi siamo: la nostra natura in quanto principio e fulcro d'identificazione, la natura come identità. ⁴⁵ In questa prospettiva la «naturalità» della nostra condizione non può essere né negata né dimostrata con una mossa puramente intellettuale, ma va esplorata nello stesso modo in cui si esplorano i limiti di una forma di vita: saggiandoli (praticamente e teoricamente) in maniera progressiva e graduale. ⁴⁶ Essa, per di più, non è riducibile al possesso di un'unica ed esclusiva proprietà distintiva, adatta per una definizione univoca e risolutiva (l'uomo come animale razionale, l'uomo come animale morale ecc.). ⁴⁷ Se mai si giungerà a un ritratto attendibile della natura umana, esso emergerà senza dubbio dall'identificazione di una rete di prerogative strutturali interconnesse al punto da formare una «totalità coerente le cui parti si sostengono reciprocamente e dipendono le une dalle altre intersecandosi in maniera intelligibile». ⁴⁸ È perciò importante ribadire che quest'operazione di perimetrazione dell'universo dei fenomeni (umani) non potrà mai

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Per questa accezione non oggettiva, «interna», di natura umana come identità umana cfr. M. NUSSBAUM, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.J. ALTHAM - R. HARRISON (edd), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge (MA) 1995, pp. 86-131. Per una visione antitetica cfr. E.O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (MA) 1978 (trad. it. *Sulla natura umana*, Bologna 1980).

⁴⁶ Sul tema assai complesso dei limiti e, più in particolare, dei limiti delle pratiche umane, cfr. P. COSTA, *La passione del limite*, in «La società degli individui», 8 (2005), 2, pp. 41-58.

⁴⁷ Per un'intelligente rassegna storica delle principali concezioni della natura umana cfr. R. TRIGG, *Ideas of Human Nature*, Oxford 1988. Per una disamina più analitica del tema cfr. K. LÖWTH, *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in K. LÖWTH, *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Stuttgart 1981, pp. 259-294 (trad. it. *Natura e umanità dell'uomo*, in K. LÖWTH, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, pp. 241-283).

⁴⁸ Cfr. P.F. STRAWSON, *Skepticism and Naturalism*, p. 23; in proposito si veda anche N. ROUGHLEY, *Was heißt «menschliche Natur»? Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte*, in K. BAYERTZ, *Die menschliche Natur*, pp. 133-156, in particolare pp. 141-142.

essere un risultato esclusivo dell'indagine filosofica; sarà piuttosto il prodotto di una collaborazione e/o di una proficua dialettica tra la ricerca scientifica e l'indagine filosofica, uno dei cui frutti più preziosi è proprio l'elaborazione di una nozione «sperimentale» di «natura umana». ⁴⁹

Ma che cosa bisogna intendere, allora, per natura umana? ⁵⁰ È chiaro che non c'è spazio, nel quadro appena tratteggiato, né per una sua interpretazione nei termini di un criterio oggettivo e assoluto in grado di stabilire in maniera inequivocabile l'appartenenza a una specie, né in quelli di un'essenza intemporale, né di un principio originario e spontaneo di determinazione del comportamento. Per natura umana si deve intendere piuttosto una descrizione dall'interno della forma di vita umana, ovvero delle qualità, capacità, funzioni tipicamente umane. Ovviamente, per poter essere significativa, una descrizione del genere dovrà contenere una componente indessicale (non potrà cioè non incorporare un riferimento spazio-temporale che articoli in segmenti umanamente significativi il *continuum* graduale dell'evoluzione biologica) ⁵¹ e comporterà inoltre l'uso di un vocabolario ricco di distinzioni valutative che consentano di operare una selezione, quantomeno in termini di significatività, tra le numerose capacità umane e i modi più o meno adeguati di realizzarle. Tutto ciò non inficia però in alcun modo la rilevanza cognitiva dell'elaborazione di un ritratto della natura umana: non c'è infatti un modo puramente oggettivo e avalutativo per stabilire o quantomeno delineare «chi» noi siamo. Come osserva Martha Nussbaum:

⁴⁹ N. ROUGHLEY, *Was heißt «menschliche Natur»?»,* p. 142. In questi termini Barry Stroud interpreta anche l'intento humaneo di perseguire uno studio disincantato della natura umana; cfr. B. STROUD, *Hume*, London 1977, cap. 1.

⁵⁰ Per un'analisi accurata dei diversi significati del concetto di natura umana cfr. N. ROUGHLEY, *Was heißt «menschliche Natur»?»,* dove vengono opportunamente distinte tre diverse accezioni di natura umana: come appartenenza alla specie, come forma di vita e come spontaneità. Sulla distinzione tra natura ed essenza umana cfr. K. BAYERTZ, *Die menschliche Natur und ihr moralischer Status*, in K. BAYERTZ, *Die menschliche Natur*, pp. 9-31, in particolare pp. 17-18. Per farsi un'idea dell'esito nominalistico, se non *tout court* liquidatorio, cui conduce l'aspirazione a trovare una definizione oggettiva e assoluta di natura umana cfr. D.L. HULL, *On Human Nature* (1986), in D.L. HULL - M. RUSE (edd), *The Philosophy of Biology*, Oxford 1998, pp. 383-397.

⁵¹ N. ROUGHLEY, *Was heißt «menschliche Natur»?»,* p. 140. Per un'elaborazione teorica di questa idea della relazione tra il «fondamentale» e lo «storico» cfr. C. TAYLOR, *Le Fondamental dans l'Histoire*, in G. LAFOREST - P. DE LARA (edd), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris 1998, pp. 35-49; P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano*, cap. 2, e, dello stesso autore, *Perché ancora un'antropologia filosofica?*, in «Fenomenologia e società», 24 (2001), 3, pp. 91-103.

«La natura umana non può e non ha bisogno di essere convalidata dall'esterno, in quanto la natura umana è proprio una prospettiva interna, non è affatto una cosa, ma piuttosto le esperienze più fondamentali e ampiamente condivise degli esseri umani che vivono e ragionano insieme».

E ancora:

«Scoprire che cos'è la nostra natura sembra essere un tutt'uno con la scoperta di ciò che riteniamo nel profondo essere più importante e indispensabile». ⁵²

Con ciò non s'intende suggerire, però, che non vi sia nulla di oggettivo da sapere sulla nostra natura o lezioni da trarre dalle informazioni spesso avvilenti per le nostre autorappresentazioni più eteree o narcisistiche che ci sono state dispensate senza titubanze o scrupoli negli ultimi centocinquanta anni dalla biologia postdarwiniana (e non solo da essa). Semplicemente, tali informazioni sono destinate a confluire da ultimo in quell'autoritratto fenomenico che è il prodotto della somma di ciò che sappiamo di noi stessi per esperienza diretta e di ciò che di questa conoscenza di prima mano viene corretto sulla spinta delle indagini sperimentali più metodiche e distaccate. Servendoci ancora una volta di un suggerimento di Charles Taylor, potremmo anche dire che lo studio della natura umana ha come suo scopo ultimo quello di congiungere una comprensione del livello fenomenologico-performativo delle nostre specifiche capacità (o incapacità), un'analisi del livello strutturale o degli stadi di sviluppo ontogenetico di tali capacità, e infine un'indagine sistematica sulle condizioni fisiche che rendono materialmente possibile l'esercizio di tali abilità e competenze (oltre che una ricerca della loro origine evolutiva). ⁵³ Tali indagini possono contribuire alla definizione della natura umana solo nella misura in cui convergono in un ritratto della nostra forma di vita il cui requisito generale resta pur sempre quello di «salvare i fenomeni», di rendere conto, cioè, della nostra esperienza in quanto uomini-nel-mondo.

Riassumendo, potremmo dunque dire che la natura umana consiste in una forma di vita plastica, ma con un nucleo relati-

⁵² M. NUSSBAUM, *Aristotle on Human Nature*, pp. 121, 106. A proposito del carattere non definito, «vago» e «graduabile» della nozione di identità umana cfr. anche D. HEYD, *Die menschliche Natur*, p. 65.

⁵³ Cfr. C. TAYLOR, *Peaceful Coexistence in Psychology*, pp. 129-132. Per un'efficace disamina dei molteplici livelli di analisi richiesti da una spiegazione del movimento umano e, più in generale, animale, si veda M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, cap. 9.

vamente stabile al proprio interno che è descrivibile solo combinando le informazioni fattuali di cui disponiamo e le distinzioni valutative indispensabili per far confluire tali dati in un ritratto attendibile di noi stessi, ossia in una qualche forma di identità, che è destinata a diventare poi l'oggetto di un lavoro comune di autocomprensione i cui risvolti etici dovrebbero risultare ovvi. Vale la pena di precisare che in quest'ottica il mancato o limitato sviluppo di una o più capacità tipicamente umane non estromette di per sé dal consesso umano. I confini della natura umana, va ricordato, non sono barriere rigide che separano nettamente l'esterno dall'interno, ma piuttosto schemi o regole costitutive che definiscono una forma plastica, cangiante. D'altra parte, la natura umana comprende al proprio interno anche modi specificamente umani di venire meno alla propria umanità. Di conseguenza, non solo l'analisi delle capacità, ma anche la comprensione delle nostre specifiche mancanze, debolezze o dei modi più o meno eclatanti di fallire nell'esercizio delle nostre facoltà fa parte in maniera essenziale di uno studio sperimentale della natura umana.⁵⁴

È tutt'altro che casuale o disdicevole, allora, che il termine «umanità» racchiuda al proprio interno un'ambiguità apparentemente irriducibile che le deriva dal fatto di esprimere al contempo una denotazione – noi, la specie umana – e una valutazione – ciò che ci rende (a seconda dei casi) degni di ammirazione o di biasimo.⁵⁵ A quanto pare, la capacità di mantenersi a cavallo di questo divario tra regno della legge e spazio delle ragioni è il principale tratto distintivo di quell'essere proteiforme che noi siamo.

3. *Naturalizzare la capacità morale?*

È difficile contestare il fatto che una delle proprietà strutturali della specie umana sia la capacità di formulare giudizi morali e di regolare la propria vita di conseguenza. Gran parte della nostra esistenza ruota intorno alle attività di ragionamento, valutazione, deliberazione pratica e da esse dipende. Questa era, d'altro canto, anche la convinzione di Aristotele: mentre le facoltà conoscitive più

⁵⁴ Cfr. J.N. SHKLAR, *Ordinary Vices*, Cambridge (MA) 1984 (trad. it. *Vizi comuni*, Bologna 1986).

⁵⁵ Cfr. J. GLOVER, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London 1999 (trad. it. *Humanity: una storia morale del ventesimo secolo*, Milano 2002).

elevate ci «rendono immortali», ci avvicinano al divino, è la facoltà di deliberazione pratica, la *phronesis*, che rispecchia meglio una forma di vita mutevole ed esposta alla sorte come quella umana.⁵⁶ È attorno a essa che si definisce anzitutto la nostra identità. Per utilizzare le parole di una filosofa contemporanea: «La moralità è semplicemente la forma che la *vita umana* assume».⁵⁷

Una definizione della capacità morale che incontri o susciti il consenso generale è però un obiettivo tutt'altro che scontato. Che cosa caratterizza, infatti, nello specifico un soggetto morale? Che cosa rende un essere vivente, per usare una celebre espressione kantiana, un cittadino del regno dei fini? Uno degli obiettivi delle pagine seguenti sarà proprio quello di cercare di chiarire che cosa si debba intendere per capacità morale e che cosa potrebbe mai significare una sua eventuale «naturalizzazione». Entro quali limiti, infatti, la comprensione della facoltà morale nei termini della processualità naturale non ne stravolge la logica interna di funzionamento e giustificazione?

Per provare a rispondere a quesiti di tale portata è forse utile prendere le mosse dalla definizione della capacità morale proposta non da un filosofo morale, ma da uno dei padri del naturalismo contemporaneo: Charles Darwin. Così egli si esprime nel capitolo conclusivo de *L'origine dell'uomo*:

«Un essere morale è colui che è in grado di *riflettere* sulle sue azioni passate e sui loro moventi, di *approvarne* alcune e di *disapprovarne* altre; e il fatto che l'uomo sia un essere che certamente merita questo appellativo, costituisce la distinzione principale tra lui e gli animali inferiori».⁵⁸

Si tratta di una definizione interessante per più motivi: il riferimento iniziale alla riflessività, la sottolineatura del carattere normativo della relazione del soggetto coi propri moventi, l'enfasi posta sulla singolarità della capacità morale all'interno del

⁵⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI. Su questi temi cfr. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, e M. NUSSBAUM, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», suppl. vol., 1988, pp. 145-184, in particolare p. 181 (trad. it. *Natura, funzione e capacità: la concezione aristotelica della ridistribuzione politica*, in M. NUSSBAUM, *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia 2003, pp. 39-102, qui p. 88).

⁵⁷ C.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge (MA) 1996, p. 152.

⁵⁸ C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1879), London 2004, p. 680 (trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione naturale*, in C. DARWIN, *L'evoluzione*, Roma 1994, pp. 523-975, qui p. 969, corsivi miei).

regno animale. La definizione darwiniana ricalca, d'altronde, le tesi avanzate nel corso dei secoli da molti autorevoli esponenti della nostra tradizione intellettuale. Di recente, in uno scritto significativamente intitolato *The Sources of Normativity*, Christine Korsgaard ha proposto un'ulteriore originale rielaborazione di questi motivi ricorrenti. Vale forse la pena di soffermarsi su questa consonanza, tanto più che il richiamo alle «fonti» stabilisce un nesso interessante col tema classico e assai controverso dell'«origine» della moralità umana. In che relazione sta, infatti, l'origine storica e/o biologica della nostra capacità morale con la forza vincolante delle sue conclusioni, con l'autorità, cioè, che i suoi precetti o modelli esercitano su di noi? Com'è possibile conciliare l'origine contingente dei nostri ragionamenti e la loro pretesa di validità incondizionata?⁵⁹

Come nel passo di Darwin, anche nella prospettiva difesa dalla Korsgaard sono la riflessività e il suo esito «normativo» (ovvero il *reflective endorsement*) a costituire l'aspetto cruciale della moralità umana. Gli uomini sono esseri morali perché sono in grado di focalizzare l'attenzione sui propri impulsi e desideri, di distanziarsi rispetto a essi, di metterli in discussione, di chiederne «ragione». Ma come dobbiamo e possiamo comprendere nello specifico queste prestazioni delle nostre facoltà mentali e in che senso esse esercitano un'autorità su di noi, ossia ci vincolano?

L'idea generale è questa: la relazione riflessiva che l'individuo instaura coi propri desideri rende possibile la sostituzione del desiderio o la sua trasformazione in una ragione che vincola il soggetto in un modo *sui generis*, diverso dal modo in cui s'impone una causa esterna, ma non meno fermo. Nello specifico, tale obbligo emerge da una parte di noi stessi e si traduce in una legge che, superando il test di riflessività, conferisce alla ragione o motivo che ci impegna personalmente una «struttura intrinsecamente normativa».⁶⁰ La forza coercitiva delle ragioni dipende pertanto dall'esistenza di un'identità pratica, in quanto è lo stesso *modus operandi* della riflessività umana che c'impone di avere un'idea, una «concezione» di noi stessi, di identificarci

⁵⁹ Su questi temi sterminati cfr. G.S. STENT (ed), *Morality as a Biological Phenomenon*, Berkeley (CA) 1980; M.H. NITECKI - D.V. NITECKI (edd), *Evolutionary Ethics*, Albany (NY) 1993; L.D. KATZ (ed), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, Bowling Green (OH) 2000.

⁶⁰ C.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, p. 113.

in un certo modo, ed è proprio questa immagine di noi stessi a determinare il tipo di leggi a cui ubbidiamo. Come sintetizza lapidariamente l'autrice: «A view of what you ought to do is a view of who you are».⁶¹

La conferma riflessiva dei desideri e delle inclinazioni si traduce dunque senza soluzione di continuità in una comprensione di chi noi siamo e di chi vogliamo essere al punto che l'obbligo finisce per assumere la forma di una «reazione contro la minaccia di una perdita d'identità».⁶² Per esercitare un potere vincolante di tipo normativo il desiderio deve superare il vaglio della riflessione e diventare una legge per l'individuo che noi siamo, una legge che esprima la nostra identità. L'esito dello scrutinio riflessivo ha autorità in quanto «l'io pensante ha la facoltà di comandare l'io agente, e solo i suoi comandi possono rendere obbligatoria l'azione».⁶³ Tale esito può essere considerato obiettivo (o, meglio, universalmente valido) solo in quanto si realizza nella forma radicalizzata di un esercizio di autonomia nel senso kantiano del termine, ovvero attraverso l'orientamento a massime di tipo universale che sono le leggi (le «ragioni») della volontà stessa del soggetto agente. Questo esercizio di autonomia si basa comunque su un'identità pratica, la più inclusiva possibile, che consente il passaggio dall'astrazione delle norme alla realtà dei contesti di scelta dei singoli soggetti agenti attraverso l'identificazione con le fonti delle nostre ragioni. In ultima istanza, comunque, i nostri obblighi, in quanto esseri morali, si riferiscono alla nostra umanità «in quanto tale».⁶⁴ È l'identità genericamente umana, in quanto identità pratica normativa, che sta alle spalle e rende possibili tutte le altre, più ristrette, identità pratiche.

In questa prospettiva, dunque, la capacità morale umana si realizza nell'esercizio di un comando verso se stessi reso possibile dalla riflessività umana, dal potere di decentrarsi, di porre i propri processi volizionali e i propri contenuti mentali a distanza. Un simile atto di autoimposizione può avere buon esito, però, solo se in un certo senso costituisce un'emanazione della nostra stessa natura e identità:

⁶¹ «La comprensione del tuo dovere coincide con la comprensione di chi sei»; *ibidem*, p. 117.

⁶² *Ibidem*, p. 102.

⁶³ *Ibidem*, p. 165.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 91, 121.

«La riflessione ci rivela che la normatività dei nostri valori scaturisce dal fatto che siamo animali di un certo tipo, animali morali autonomi. Questa è, nel senso aristotelico, la nostra forma umana».⁶⁵

Qualcuno potrebbe però avere qualcosa da obiettare contro una simile ricostruzione della facoltà morale in cui l'obbligo emerge da un esercizio privato della riflessione e della volontà che sembra almeno in parte espressione di un atteggiamento distaccato e di un'adesione formale alla propria identità. Benché molti saranno senza dubbio d'accordo nel ritrarre gli uomini come esseri che non agiscono meramente sulla base di impulsi, ma a partire da desideri che divengono riflessivamente ragioni e che esercitano una forma peculiare di autorità sulle loro scelte, non tutti saranno però inclini a interpretare un simile impegno alla luce dello spazio delle ragioni nella variante kantiano-esistenzialistica favorita dalla Korsgaard e qualcuno potrebbe magari propendere, invece, per un'accentuazione della parziale datità, contingenza e densità degli orizzonti di senso in cui prende forma l'esistenza morale del singolo.

Charles Taylor, ad esempio, ha proposto, sulla scia di un celebre saggio di Harry Frankfurt, di porre al centro della capacità morale umana la nozione di «valutazione forte».⁶⁶ Secondo Frankfurt gli esseri umani, le persone, sono degli agenti particolari, che non si limitano ad avere desideri o a scegliere tra desideri, ma che desiderano avere certi desideri anziché altri. La mera desiderabilità – il fatto che qualcosa sia *prima facie* oggetto di un desiderio – non basta agli esseri umani. In quanto soggetti riflessivi essi hanno non solo desideri di primo grado, ma anche desideri di secondo grado. A questa distinzione preliminare tra desideri di primo e di secondo grado, Taylor propone però di aggiungerne un'altra: quella tra valutazioni deboli e valutazioni forti. Egli suddivide, cioè, i modi in cui le persone valutano i propri desideri in modi, per così dire, superficiali e profondi. In un primo senso – quello delle valutazioni deboli – noi possiamo giudicare un certo desiderio preferibile semplicemente perché per motivi soggettivi esso ci appare (almeno in quel momento)

⁶⁵ *Ibidem*, p. 165.

⁶⁶ Cfr. C. TAYLOR, *What is Human Agency?* (1977), in C. TAYLOR, *Human Agency and Language*, pp. 15-44 (trad. it. *Che cos'è l'agire umano?*, in C. TAYLOR, *Etica e umanità*, Milano 2004, pp. 49-85); H. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «*Journal of Philosophy*», 67 (1971), 1, pp. 5-20.

superiore, senza tuttavia attribuirgli un valore intrinseco più alto. Tra il desiderio di mangiare e quello di andare a nuotare opto per quello che al momento si rivela più pressante. Nel caso delle valutazioni forti, invece, noi giudichiamo un certo desiderio come più nobile, più elevato, più degno, contrapponendolo implicitamente ad altri desideri che reputiamo meschini, degradanti, indegni. La valutazione forte implica dunque un livello maggiore di profondità e di articolazione della situazione di scelta, una percezione più acuta delle differenze con cui devono fare i conti i soggetti morali. Questo è il tipo di valutazione che rende meglio conto della natura in senso lato morale dell'esperienza umana. Come precisa Taylor:

«Un soggetto che valuta solo debolmente ... può essere definito un semplice soppesatore di alternative. Mentre l'altro, che applica ai desideri un linguaggio di contrasti valutativi, lo potremmo definire un valutatore forte. Ebbene possiamo convenire sul fatto che un semplice soppesatore di alternative è già riflessivo in un senso minimo, in quanto valuta corsi di azioni, e talvolta è capace di agire sulla base di tale valutazione e non invece sulla spinta di un desiderio immediato. E questa è una dimensione necessaria di ciò che definiamo un sé o una persona. Egli ha infatti riflessione, valutazione e volontà. Ma a differenza del valutatore forte manca di qualcos'altro, cui ci riferiamo spesso con la metafora della 'profondità' ... è soprattutto la capacità di valutare fortemente a essere essenziale per la nostra nozione del soggetto umano; senza di essa l'agente sarebbe privo di un tipo di profondità che consideriamo essenziale per l'umanità, senza la quale la comunicazione umana risulterebbe impossibile».⁶⁷

Tramite la valutazione forte noi identifichiamo dunque delle qualità assiologiche intrinseche, un valore a cui si contrappone un disvalore. In tal modo il mondo in cui la persona si muove e agisce acquista profondità, si articola in dimensioni diverse. Il soggetto morale vede crescere la pressione della realtà sulle sue scelte e, con essa, la natura conflittuale della sua esperienza di agente. Il conflitto è il prezzo che si paga all'articolazione. La valutazione è dunque «forte» nel duplice senso che è profonda e che dev'essere in grado di sostenere un conflitto. Nelle parole di Taylor:

«Il valutatore forte considera le alternative a cui si trova di fronte alla luce di un linguaggio più ricco. Ai suoi occhi il desiderabile non è definito solo

⁶⁷ C. TAYLOR, *What is Human Agency?*, pp. 23, 28; trad. it., pp. 59, 65.

da ciò che egli desidera, o da ciò che egli desidera più un calcolo delle conseguenze. Esso è definito infatti anche da una caratterizzazione qualitativa dei desideri come superiori e inferiori, nobili e spregevoli ecc. La riflessione, qualora non sia un mero calcolo di conseguenze, non consiste solo nel prendere atto che l'alternativa A mi attrae di più, o mi stuzzica più di B. Piuttosto la maggiore desiderabilità di A rispetto a B è qualcosa che posso articolare se rifletto in quanto valutatore forte. Io possiedo un vocabolario di distinzioni qualitative. In altre parole, la riflessione del semplice soppesatore sfocia nell'esperienza inarticolata che A è più attraente di B. ... Ma il valutatore forte non è così inarticolato. Esiste *in nuce* un linguaggio in cui è possibile esprimere la superiorità di un'alternativa, il linguaggio del superiore e dell'inferiore, del nobile e dello spregevole, del coraggioso e del vigliacco, dell'integrato e del frammentato ecc. Il valutatore forte può articolare la superiorità proprio perché possiede un linguaggio di caratterizzazioni contrastive ... La valutazione forte è una condizione di articolatezza e acquisire un linguaggio valutativo in senso forte significa diventare (più) articolati rispetto alle proprie preferenze». ⁶⁸

In un certo senso potremmo anche dire che nella valutazione forte si rende riconoscibile l'accesso dell'individuo allo spazio delle ragioni – ossia a una rete di distinzioni qualitative foriere di implicazioni normative – che contribuisce in maniera essenziale a trasformare i suoi impegni personali in una questione non meramente soggettiva. ⁶⁹ Valutando in senso forte, la persona si situa infatti entro una griglia di connessioni normative che la vincolano pur non imponendosi dall'esterno. In questo senso, così come già avveniva in Christine Korsgaard, anche nella prospettiva difesa da Taylor lo spazio delle ragioni finisce per permeare il senso di sé degli individui, la loro identità. Quest'ultima, d'altro canto, consiste in primo luogo nella comprensione più o meno tacita della propria collocazione in uno spazio o orizzonte morale, del proprio orientamento al bene o ai beni. All'interrogativo identitario si può rispondere, dunque, chiarendo anzitutto nella maniera il più possibile articolata quali sono le cose che ci premono, a cui attribuiamo un valore particolare. Il sé si definisce in relazione ai propri impegni morali, alle valutazioni forti.

La valutazione forte non è però un esercizio puramente solitario e intellettuale. Essa trova espressione primariamente nel modo impegnato e affettivamente carico con cui gli uomini si relazionano al mondo. Gli uomini sono infatti esseri a cui le cose importano,

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 23-25; trad. it., pp. 60-61.

⁶⁹ Su questi temi cfr. C. LARMORE, *Les pratiques du moi*, Paris 2004, capp. 3 e 4.

per cui hanno rilevanza e tale rilevanza è manifestata e articolata *in primis* nell'ampio spettro di emozioni e sentimenti che gli individui sperimentano nelle proprie vite. L'identità personale non è mai il frutto o l'espressione di una pura attività di cui saremmo responsabili nel senso più pieno e gravoso del termine (ovvero responsabili riflessivamente, nell'accezione più forte di riflessività, quella di un totale autocontrollo). Non va perciò dimenticato che è anzitutto nella nostra vita emotiva che prende forma la nostra identità. Come nota Taylor:

«Le nostre valutazioni non sono scelte. Al contrario, esse sono articolazioni del nostro senso di ciò che è degno, o superiore, o più integrato, o più realizzante ecc. ... Ebbene, queste articolazioni non sono pure e semplici descrizioni, se con ciò intendiamo caratterizzazioni di un oggetto totalmente indipendente, cioè un oggetto che non è modificato né in ciò che è, né nel grado o nella forma della sua evidenza per noi dalla descrizione stessa ... Al contrario, le articolazioni sono tentativi di formulare ciò che è inizialmente incoato, o confuso, o formulato male. Ma questo genere di formulazione o riformulazione non lascia il suo oggetto immutato. Offrire una certa articolazione significa definire in una data maniera il nostro senso di ciò che desideriamo o di ciò che riteniamo importante ... Possiamo dire, pertanto, che le nostre interpretazioni sono parzialmente costitutive della nostra esperienza. Ebbene, le nostre articolazioni, proprio perché definiscono in parte i propri oggetti, impegnano la nostra responsabilità in un modo totalmente sconosciuto alle semplici descrizioni ... [Ecco perché] l'incapacità di cogliere una certa intuizione, o di comprendere nella sua essenza un suggerimento morale offertoci, è spesso intesa come un giudizio sul carattere della persona in questione».⁷⁰

In questo senso, dunque, è giusto dire che «la capacità di formarsi delle valutazioni forti è una componente essenziale di una persona»⁷¹ e che gli uomini hanno un'identità che si può definire, in senso lato, «morale». Ma il significato di questa «spontaneità» umana non va frainteso attribuendole una valenza eccessivamente volontaristica. Il soggetto morale è infatti anzitutto un agente che si orienta nel mondo rapportandosi alle distinzioni qualitative che incontra in esso in un'attitudine ricettiva. La sua «suscettibilità» (*responsiveness*) alle ragioni non si manifesta solo nel pensiero, ma ancor prima nella sua vita emotiva. Tramite le emozioni si dischiudono infatti agli uomini porzioni essenziali dell'universo morale che non sarebbero accessibili in un atteggiamento pura-

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 35-37, 38; trad. it., pp. 75-76, 78.

⁷¹ *Ibidem*, p. 43; trad. it., p. 84.

mente oggettivante.⁷² Non solo, allora, una comprensione adeguata della capacità morale richiede l'assunzione di una prospettiva di prima persona per capire come sia possibile e come si articoli la «capacità di padroneggiare concetti morali»,⁷³ ma l'attività stessa dell'*endorsement* riflessivo presuppone un'apertura alla dimensione del valore che non può avvenire in un atteggiamento distaccato e indifferente. Solo all'interno di questa cornice possono infatti sorgere delle questioni di giustificazione ed è possibile esercitare fruttuosamente la capacità di distanziamento critico.

In questo senso, sebbene sia giusto rimarcare la relazione tra l'identità pratica dell'individuo e gli obblighi o le ragioni che esso finisce per riconoscere, tale identità non ha però il proprio fulcro solo nella conferma riflessiva, ma è anche un'emanazione di quel mondo di distinzioni valutative «forti» a cui la persona si dischiude in una pluralità di atteggiamenti, solo alcuni di essi sono «riflessivi» in senso stretto. Se, come sostiene Christine Korsgaard, «tutto il valore dipende dal valore dell'umanità»,⁷⁴ tale relazione di dipendenza va intesa anzitutto in questo senso: che è proprio la peculiare collocazione umana a cavallo tra attività e passività a rendere possibile l'esperienza del valore e, più in generale, della normatività (o, in senso ancora più lato, dei limiti).⁷⁵

Secondo questo ritratto, dunque, anche in quanto soggetto morale l'uomo non è un essere puramente attivo, distaccato, spontaneo in un senso enfatico della parola. Al contrario, il suo accesso alla dimensione etica dell'esperienza presuppone una componente di passività che non ne avvilisce comunque le capacità di distanziamento critico-riflessivo.⁷⁶ La capacità morale

⁷² Su questo tema cfr. l'importante saggio di P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment* (1962), in P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974, pp. 1-25 (trad. it. *Libertà e risentimento*, in M. DE CARO [ed.], *La logica della libertà*, Roma 2002, pp. 77-116), nonché il più recente *Skepticism and Naturalism*, cap. 2; cfr. anche J. McDOWELL, *Values and Secondary Qualities*.

⁷³ P. DONATELLI, *Naturalismo e intelligibilità morale*, in D. MARCONI (ed.), *Naturalismo e naturalizzazione*, Vercelli 1999, pp. 189-211, qui p. 209.

⁷⁴ C.M. KORSGAARD, *Sources of Normativity*, p. 121.

⁷⁵ Cfr. P. COSTA, *La passione del limite*.

⁷⁶ Come ha notato R.G. COLLINGWOOD (*The Idea of Nature*, Oxford 1945, pp. 97-98) la difficoltà ad accettare questa compresenza di attività e passività nell'uomo è un frutto paradossale della Rivoluzione scientifica moderna che ha avuto un ruolo non trascurabile nella polarizzazione di queste due dimensioni, parimenti importanti, dell'esistenza umana. Per fare un esempio classico, la grande novità della teoria copernicana non consiste tanto nel passaggio da un sistema geocentrico a uno eliocentrico, quanto nella negazione dell'esistenza di un centro quale che sia nell'universo. Quest'assenza di centro preclude ogni possibile analogia

si realizza dunque essenzialmente in una suscettibilità/sensibilità alle ragioni, alle fonti morali, che non è solo il correlato naturale della riflessività umana, ma è più in generale una conseguenza del modo particolare in cui il mondo si dischiude all'uomo, della sua «consapevolezza affettiva» del proprio ambiente intenzionale in quanto originariamente articolato in distinzioni qualitative che chiedono di essere ulteriormente tematizzate,⁷⁷ magari anche tramite l'assunzione di un atteggiamento oggettivante.⁷⁸

Ma allora, stando così le cose, sino a che punto è concepibile una naturalizzazione della capacità morale? Ovviamente, se per naturalizzazione della capacità morale s'intende il privilegiamento di una prospettiva che neghi o renda impossibile il riconoscimento della cornice entro cui soltanto può avvenire il suo esercizio, ovvero delle fonti, sia attive (*reflective endorsement*) sia passive (esperienza del valore), della normatività, tale naturalizzazione è semplicemente impossibile in quanto equivarrebbe alla negazione di alcuni fatti basilari della condizione umana su cui la riflessione filosofica ha l'obbligo di richiamare costantemente l'attenzione.⁷⁹ Il che non significa, però, che la capacità morale dell'uomo debba essere intesa come qualcosa di sovranaturale. Come osserva la Korsgaard, la nostra sensibilità, familiarità, apertura alle ragioni è in continuità con la nostra forma di vita animale. In fondo,

«se non si riconosce valore alla propria natura animale, non si riconosce valore a nulla ... Il fatto del valore non è di per sé valore: è meramente un fatto. Ma è un fatto della vita. In effetti, è il fatto della vita. È la condizione

con un organismo, il quale presuppone una struttura di organi diversi la cui collocazione non è indifferente all'esistenza dell'organismo stesso. Cruciale, ora, è l'indeterminatezza qualitativa, l'omogeneità dello spazio in cui si dispongono i corpi celesti. In questo universo smisurato e qualitativamente indifferenziato l'essere umano sente quasi dissolversi la propria consistenza ontologica. Paradossalmente, però, mentre diminuisce l'importanza relativa dell'uomo nel cosmo, cresce a dismisura l'importanza del suo sguardo «disincarnato» che ora può estendere la propria potenza intellettuale sino agli angoli più remoti dell'universo che sono governati dalle medesime leggi. Ciò non toglie che, come nota C.M. KORSGAARD (*Sources of Normativity*, pp. 97, 124), «la visione scientifica del mondo non è un sostituto della vita umana». Per una considerazione di tenore analogo cfr. M. MIDGLEY, *The Ethical Primate*, p. 105.

⁷⁷ Cfr. C. TAYLOR, *Explaining Action*, in «Inquiry», 13 (1970), pp. 54-89, in particolare p. 67.

⁷⁸ Non va dimenticato, però, che questa capacità di porre le cose a distanza rappresenta un'eccezione rispetto al modo in cui gli individui si rapportano di norma e per lo più agli altri e al mondo; cfr., in proposito, P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, pp. 11-13, 23; trad. it. pp. 93-96, 108.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 25. Cfr. anche A. GEWIRTH, *How Ethical is Evolutionary Ethics?*, in M.H. NITECKI - D.V. NITECKI (edd), *Evolutionary Ethics*, pp. 241-256.

naturale degli esseri viventi essere dei valutatori, e questo è il motivo per cui il valore esiste. Se il valore è il fatto della vita, allora un rifiuto del valore nel suo complesso assumerà la forma di un rifiuto della vita ... La riflessione ci rivela che la normatività dei nostri valori scaturisce dal fatto che siamo animali di un certo tipo, animali morali autonomi. Questa è, nel senso aristotelico, la nostra forma umana». ⁸⁰

Solo in una concezione aprioristicamente ristretta della natura può non trovare spazio l'idea che nella nostra esistenza biologica e psicologica si dischiuda un accesso naturale – mediato, cioè, dai fatti – allo spazio delle ragioni che non va concepito come un regno platonico delle forme a sé stante, ma come una dimensione della realtà che pervade in maniera più o meno ampia, ma fondante, l'esistenza degli esseri che vi hanno accesso. Tale accesso allo spazio delle ragioni dipende poi, ovviamente, anche dall'esistenza di condizioni abilitanti di tipo fisico e fisiologico (ad esempio una normale attività cerebrale) che hanno non solo una regolarità e una processualità osservabile e conoscibile, ma anche uno sviluppo in cui sono implicati fattori di tipo biologico, psicologico e sociale. Lo studio di queste precondizioni in un atteggiamento oggettivante ha già offerto e continuerà a fornire informazioni preziose che, benché non prive di conseguenze sulla nostra comprensione della normatività, sono comunque costrette a rispettare un criterio minimo di significatività: non potranno, cioè, dissolvere o svuotare di senso il fenomeno stesso di cui contribuiscono a svelare le condizioni necessarie ma non sufficienti. Questo fenomeno è proprio quell'enigmatica configurazione a cavallo tra oggettività e soggettività che è la nostra natura in quanto forma della nostra esistenza.

Tale forma, com'è noto, è alquanto plastica. Uno dei fattori che può aiutarci a spiegare questa singolare duttilità della nostra natura è proprio la centralità di cui gode nella forma di vita umana la facoltà di deliberazione pratica. Essa, come detto, si fonda sulla capacità di distanziarsi dai propri contenuti mentali, di metterli a

⁸⁰ C.M. KORSGAARD, *Sources of Normativity*, pp. 152, 160, 165. L'autrice riassume in questi termini la sua posizione: «In un certo senso, il resoconto del fenomeno dell'obbligo che ho proposto in queste lezioni è di tipo naturalistico in quanto fonda la normatività su certi fatti naturali, cioè psicologici e biologici ... Il mio resoconto non dipende dall'esistenza di esseri sovranaturali o di fatti non naturali ed è compatibile con la Visione Scientifica del Mondo, benché non ne faccia parte. In questo senso è una forma di naturalismo, ma in un altro senso non lo è, in quanto una visione naturalistica identifica la verità normativa con la verità fattuale» (*ibidem*, pp. 160-161).

fuoco attraverso un'operazione di decentramento che, a sua volta, dipende dalla possibilità di avere accesso allo spazio impersonale delle ragioni. La riflessività umana consiste infatti essenzialmente nella capacità di farsi carico di determinati impegni verso se stessi e gli altri che esercitano su di noi un vincolo obiettivo sebbene, per poter agire, debbano essere fatti propri dal punto di vista di prima persona.⁸¹ Viene probabilmente spontaneo definire questa capacità di decentramento col termine tradizionale di «libertà». Nulla lo impedisce, a patto però che per libertà non s'intenda un misterioso potere di sottrarsi a ogni genere di condizionamento esterno. Dal punto di vista della natura umana, in realtà, la libertà non è altro che l'ampliamento delle possibilità di scelta e di manovra consentito dall'affiancamento ai desideri di primo grado di desideri di grado superiore che ha come principale effetto quello di riarticolare l'esperienza dischiudendone nuove dimensioni. Una simile apertura comporta un riaggiustamento complessivo della nostra vita interiore e delle nostre capacità motivazionali che può rendere ragione, quantomeno a livello fenomenico, della singolare configurazione della pur non illimitata plasticità umana.⁸²

⁸¹ Su questi temi cfr. C. LARMORE, *Les pratiques du moi*, cap. 5.

⁸² Cfr. K. HORTON, *The Limits of Human Nature*, in «The Philosophical Quarterly», 49 (1999), 197, pp. 452-470; A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, Chicago (IL) 1999 (trad. it. *Animali razionali dipendenti*, Milano 2001); P. COSTA, *Introduzione*, in C. TAYLOR, *Etica e umanità*, pp. VII-XXXII.

Può l'etica fare a meno dell'ontologia?

Osservazioni sul rapporto tra biologia evoluzionistica ed etica

di *Antonella Corradini*

1. *Nota sulla filosofia odierna*

Nel corso di questo saggio intendo argomentare a favore della seguente tesi: la discussione filosofica attuale avrebbe molto da guadagnare se si ritornasse a coltivare l'idea aristotelica della filosofia come «filosofia prima» o ontologia. Ciò che sopravvive oggi dell'indagine filosofica è per lo più l'esercizio delle «filosofie seconde», concernenti la riflessione sui fondamenti di singoli ambiti disciplinari. Va così persa una delle funzioni più preziose assicurate dalla filosofia prima, in quanto indagine sulla totalità del reale: quella di stabilire le relazioni che intercorrono tra i domini parziali di realtà e tra i linguaggi che li descrivono. Il naturalismo filosofico odierno è la conseguenza più evidente dell'oblio dell'ontologia. Il terreno lasciato sguarnito da questa è stato prontamente conquistato da chi, di fronte all'avversario che arretra, ha buon gioco nel rivendicare a sé la supremazia incontrastata. I metodi che valgono per un ambito limitato, quello descritto dalle scienze sperimentali, diventano così gli unici metodi ammissibili; le entità postulate come esistenti in un settore della realtà, ad esempio quello delle scienze fisiche, divengono le uniche entità cui conferire consistenza ontologica. Dalla sua, il naturalismo ha la contiguità con la scienza, considerata oggi da molti come l'unica forma di razionalità dotata di basi sufficientemente solide. L'ammirazione per la scienza fa però spesso perdere di vista un aspetto essenziale del progetto naturalistico, ovvero il suo essere un progetto filosofico e non scientifico. L'approccio naturalistico, infatti, non consiste solo nel valutare positivamente i risultati

della scienza ma nel dichiarare che, al di là di questi, non c'è nient'altro di rilevante da sapere. Il naturalismo coincide con l'assolutizzazione di *una* prospettiva metodologica e, nelle sue forme più radicali, con il far assurgere un dominio parziale di realtà a totalità dell'essere.

Che ne è delle filosofie seconde di fronte a un naturalismo che ha preso il posto tradizionalmente spettante alla filosofia prima? Mi sembra che le opzioni più praticate siano soprattutto due. La prima consiste nello sposare la causa del vincitore e nell'accettare di buon grado di farsi 'naturalizzare'. Poco conta che ciò che rimane alla fine del processo di naturalizzazione abbia solo una pallida somiglianza con quello che c'era all'inizio: tant'è, qualche sacrificio va pur fatto per essere presentabili nei 'salotti buoni' di una filosofia illuminata!

La seconda opzione potrebbe essere definita, in termini epistemologici, come una strategia di immunizzazione. Si fa filosofia come se il naturalismo non esistesse, o, se è per questo, nemmeno la scienza. Ci si volge pudicamente dall'altra parte, affermando che l'ontologia in ultima analisi non conta e che l'alterità rispetto al naturalismo viene giocata sul piano della pluralità dei linguaggi, uno irriducibile all'altro e tutti irriducibili a quello della scienza. Che prenda le sembianze dell'ermeneutica o di un pluralismo linguistico alla Wittgenstein, questa prospettiva non riesce tuttavia a rappresentare un'alternativa convincente al naturalismo. Si risolve infatti in una mera giustapposizione di domini semantici, senza essere in grado, date le ipotesi anti-ontologiche di partenza, di determinare dove e come si possa stabilire un punto di incontro tra i linguaggi di cui si afferma la pluralità. Nessuna posizione di questo genere è veramente interessante, perché rinuncia sin dall'inizio a contendere il campo di battaglia all'avversario e lascia così inalterati i rapporti di forza.

Abbandonando la metafora bellicistica, ci apprestiamo ora a esemplificare quanto appena detto analizzando alcuni aspetti del rapporto tra biologia evoluzionistica ed etica.

2. *Il «moral sense»: Darwin versus la sociobiologia*

Ricordiamo brevemente due prospettive in base alle quali la biologia evoluzionistica ha da dire qualcosa di importante sul

fenomeno morale e in particolare sul comportamento altruistico.¹ Non intendiamo esaurire lo spettro di quanto (tanto) è stato scritto su questo tema, ma piuttosto richiamare l'attenzione su due linee teoriche e sulle diversità rilevabili tra di esse. La prima risale a Darwin stesso, che dodici anni dopo la pubblicazione di *L'origine della specie*,² si incarica di delineare le conseguenze sul piano etico e antropologico della sua teoria. In *L'origine dell'uomo e la scelta sessuale*,³ Darwin si pone tra l'altro il compito di spiegare il comportamento di alcune specie animali, i cui membri si espongono a pericoli anche mortali (lanciando ad esempio grida di allerta) per salvare la vita ad altri appartenenti al gruppo. Ora, il processo della selezione naturale ipotizzato da Darwin concerne la selezione di proprietà e funzioni che sono vantaggiose *in primis* per l'individuo che le possiede. Come spiegare dunque il comportamento apparentemente altruistico di alcune specie animali? Si tratta forse di una anomalia che inficia la teoria selezionistica? Darwin non la pensa in questo modo e ritiene di poter far rientrare anche il comportamento altruistico all'interno del meccanismo della selezione. Ciò avviene attraverso il ricorso all'istinto della simpatia, che è posto a fondamento degli istinti sociali. Questi, a loro volta, vengono acquisiti per mezzo della selezione naturale, in quanto i gruppi in cui gli animali sono legati dall'istinto della simpatia ottengono vantaggi riproduttivi nei confronti dei gruppi in cui ciò non si verifica. Affermare questo comporta modificare l'unità di selezione, che non è più rappresentata dal singolo individuo, bensì dal gruppo. La *group selection* attribuisce vantaggi al singolo individuo solo nella misura in cui essi gli derivano dal buon funzionamento del gruppo nel suo complesso. L'animale 'altruista', che con il suo comportamento ha contribuito alla sopravvivenza o al benessere del gruppo, spesso, tuttavia, non vive a sufficienza per godersi i vantaggi del suo operato.

Accanto alla posizione di Darwin, a partire dagli anni Sessanta del Novecento si sviluppa un punto di vista alternativo, reso

¹ Da più parti è stata criticata l'identificazione dell'agire etico con il comportamento altruistico, così come è stata posta in atto nel dibattito su evolucionismo ed etica. Non è questo il luogo per discutere tale rilievo critico, che io peraltro condivido, dal momento che la dimensione etica nella sua globalità certamente non si risolve nell'agire altruistico.

² C. DARWIN, *On the Origin of Species*, London 1859 (trad. it. *Origine delle specie*, Torino 1984).

³ C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871 (trad. it. *L'origine dell'uomo e la scelta sessuale*, Milano 1982).

possibile dalla Grande Sintesi degli anni Quaranta del secolo tra teoria dell'evoluzione e genetica delle popolazioni. In questa nuova prospettiva, rappresentata dalla sociobiologia,⁴ l'ipotesi della selezione di gruppo viene considerata niente più di un espediente *ad hoc* per garantire la validità universale del principio selettivo, così come l'ammissione di comportamenti altruistici viene reputata di fatto come una anomalia rispetto alla originaria teoria evoluzionistica. Una via d'uscita dall'*impasse* sembra essere offerta dallo spostamento dell'attenzione dal livello fenotipico a quello genotipico. Il comportamento che a livello fenotipico appare altruistico si rivela in realtà egoistico a livello genotipico. Vediamo come. Ogni organismo vivente è programmato per sopravvivere e per propagare i suoi geni. Il processo riproduttivo è il mezzo principale per raggiungere quest'ultimo obiettivo, ma non l'unico. Tra parenti stretti, ad esempio, si posseggono in buona misura gli stessi geni. Spesso accade che l'individuo altruistico, pur cadendo vittima dei predatori, salvi con il suo comportamento i parenti prossimi e contribuisca così a diffondere i propri geni per altra via rispetto alla riproduzione. A giustificazione di questa interpretazione viene introdotto un nuovo concetto di selezione, la selezione di parentela (*kin selection*).

Non è certo sfuggito al lettore che le due teorie appena citate si contraddicono l'un l'altra. La prima, la darwiniana, ammette il darsi di comportamenti altruistici, mentre la seconda, la sociobiologica, afferma che i comportamenti altruistici sono solo apparentemente tali. Il rapporto tra le due teorie non può essere interpretato nel senso di un superamento della prima da parte della seconda. Nonostante la tesi sociobiologica abbia avuto molta fortuna nel Novecento, quella alternativa, di origine darwiniana, viene infatti tuttora sostenuta da stimati filosofi e scienziati.⁵ In assenza di fonti probatorie ulteriori, l'ipotesi più plausibile è che ci si trovi di fronte a un caso di sottodeterminazione empirica delle teorie, ovvero di un caso in cui l'evidenza a disposizione non è in grado di dirimere la

⁴ Tra gli esponenti della corrente sociobiologica vanno annoverati ad esempio R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford 1976 (trad. it. *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Milano 1992); E.O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (MA) 1978 (trad. it. *Sulla natura umana*, Bologna 1980).

⁵ D.S. WILSON - E. SOBER, *Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences*, in «Behavior and Brain Sciences», 17 (1994), pp. 585-608; E. SOBER - D.S. WILSON, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge (MA) 1998.

controversia tra due teorie reciprocamente incompatibili. Teniamo presente questa circostanza e procediamo a esaminare il tema che più ci interessa, ossia quale impatto sulla moralità umana abbiano le tesi della biologia evoluzionistica appena esposte.

Ciò che le accomuna è la convinzione che le differenze tra comportamento animale e comportamento umano, pur sussistendo, non poggino su una radicale alterità del secondo rispetto al primo, ma siano piuttosto differenze di grado. Illustriamo questo punto iniziando dalla sociobiologia. Gli esseri umani, che si trovano al vertice della scala evolutiva, hanno la capacità di sottrarsi al rigido schema della selezione di parentela che, ricordiamo, concerne solo i parenti prossimi. Le facoltà mentali più complesse degli umani consentono loro di stipulare accordi anche con individui che sono parenti lontani, oppure non sono affatto imparentati. Ciò è reso possibile dalla convenzione del contraccambio, dall'uso di un linguaggio flessibile e dall'attitudine alla classificazione verbale. Le culture e le civiltà sono così costruite sulla base di schemi cooperativi, entro il cui contesto i singoli membri della comunità sociale si scambiano aiuto e collaborazione reciproca.⁶

Questo «altruismo transigente»⁷ va però ulteriormente qualificato: le categorie di cui si serve sono quelle di «reciprocità», «contraccambio», «cooperazione». Già l'uso dei termini fa comprendere come i membri della comunità sociale entrino nello schema cooperativo con l'intento esclusivo di massimizzare i vantaggi personali che essi possono trarre dalla cooperazione. Far parte di uno schema cooperativo comporta che talvolta sia necessario accettare uno svantaggio nell'immediato, per ottenere un vantaggio maggiore a lungo termine. I sacrifici che ci si impone nell'*hic et nunc* a favore di qualche altro membro del gruppo sono però giustificati razionalmente solo dall'aspettativa della futura ottimizzazione dei propri prospetti di guadagno. Nella tradizione filosofica, l'altruismo transigente o reciproco viene più propriamente denominato «egoismo razionale», perché di questo in fondo si tratta, della sostituzione di un egoismo «naïf» con un egoismo «a lungo termine».

Si sia soddisfatti o meno di tale esito, non abbiamo comunque molte alternative di fronte a noi. Sarebbe infatti illusorio richiamarsi a un altruismo autentico, che prescrive di fare il bene del

⁶ E.O. WILSON, *Sulla natura umana*, p. 110.

⁷ Wilson distingue l'altruismo transigente, appena descritto, dall'altruismo intransigente, che si rivolge solo a coloro a cui si è legati da parentela (*ibidem*, p. 109).

prossimo senza prospettiva di contraccambio. I comportamenti che appaiono guidati da autentico altruismo a un'analisi più attenta si rivelano essere ben altro, ad esempio espressione di mera volontà di dominio.⁸

Ora, è arduo sostenere che affermazioni del tipo «nessun essere umano è mai mosso da autentico altruismo» siano frutto di generalizzazioni empiriche e siano perciò rispettabili ipotesi scientifiche. Sono piuttosto un'estensione dell'interpretazione del comportamento animale fornita dalla sociobiologia, secondo la quale l'altruismo fenotipico va ricondotto all'egoismo genotipico. Ma nemmeno l'ancoramento nella storia evolutiva migliora lo *status* scientifico della tesi appena citata. In primo luogo perché non contempla neppure in via ipotetica che il comportamento umano sia guidato da moventi diversi da quelli che causano il comportamento animale, e in secondo luogo perché, come già osservato in precedenza, la stessa tesi sociobiologica applicata al regno animale non sembra avere evidenza empirica univoca a suo favore.⁹

Venendo ora a Darwin, va notato innanzitutto che dal suo punto di vista il *moral sense* è più rilevante per la differenziazione degli umani dagli animali di quanto non siano le capacità linguistiche o intellettuali. «L'amore disinteressato per tutte le creature viventi è il più bell'attributo dell'uomo»,¹⁰ quello che lo distingue anche dalla scimmia più disponibile all'agire altruistico. Ciò non toglie, tuttavia, che l'istinto della simpatia sia comune sia all'uomo sia all'animale e che la differenza che sussiste tra loro al riguardo sia – come accennato in precedenza – solo di grado e non di qualità. Anche la coscienza morale, infatti, è in parte prodotto della filogenesi e, pur essendo una caratteristica peculiare dell'uomo, è presente in forma iniziale anche negli animali superiori. La preconditione perché si origini la coscienza morale è un certo grado di sviluppo delle facoltà mentali, in quanto essa scaturisce dalla capacità di operare un confronto tra istinti sociali immediati e duraturi.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 116.

⁹ Per ragioni di spazio non mi posso soffermare sugli sviluppi ulteriori della sociobiologia e in particolare sulla *memetica*, intesa come il corrispettivo della genetica nella sfera sociale. Su questo tema rinvio a A. CORRADINI, *La sociobiologia di E.O. Wilson: quale spazio per la libertà umana?*, in F. BOTTURI (ed), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano 2003, pp. 309-334; A. CORRADINI, *Una speranza dalla scienza?*, in R. ALTABELLI - S. PRIVITERA (edd), *Speranza umana e speranza escatologica*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 52-71.

¹⁰ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, p. 124.

Derivato dagli istinti sociali animali, il *moral sense* diviene a uno stadio successivo parzialmente indipendente da questi. All'agire morale l'uomo viene infatti indotto sia dalle lodi e dal biasimo degli altri membri della società, sia dalle sue convinzioni abituali sorrette dalla ragione:

«Così alla fine l'uomo viene a sentire, grazie all'abitudine acquisita o forse ereditata, che è meglio obbedire ai suoi istinti più persistenti. L'imperiosa parola *dovere* sembra racchiudere l'intima consapevolezza dell'esistenza di un istinto persistente ... che gli serve di guida, quantunque possa essere disobbedito». ¹¹

Più l'uomo evolve sotto il profilo morale, più si estende l'ambito di coloro che vengono inclusi nel raggio d'azione della simpatia: non solo i forti e i sani, ma anche i deboli e i malati, non solo chi ci è vicino, ma anche chi ci è remoto, spazialmente e culturalmente, sino ad arrivare ad abbracciare idealmente tutto il genere umano in un atto di amore universale (dal quale non vanno peraltro esclusi gli animali).

La prima osservazione che viene spontaneo fare è che anche le ottimistiche affermazioni di Darwin sembrano rappresentare un auspicio, piuttosto che una previsione scientifica da sottoporre a verifica. Tuttavia, dal momento che per Darwin il senso morale, come ogni altra facoltà umana, deve essere oggetto di indagine scientifica, non sarà ozioso chiedersi come possano essere ricostruiti i passaggi che conducono dagli istinti sociali animali al sentimento universale di simpatia per l'umanità. Queste riflessioni ci consentiranno tra l'altro di porci una domanda più generale, ovvero quali strumenti abbia a disposizione un coscienzioso naturalista per parlare di etica.

Come sappiamo, centrale nella prospettiva darwiniana è l'istinto della simpatia, che gioca un ruolo sia in ambito animale, sia in ambito umano. La simpatia è all'origine del *moral sense*. Ma è corretto attribuirle una funzione di tale rilievo? Studi contemporanei definiscono l'empatia (che per i nostri scopi possiamo considerare equivalente alla simpatia) come «un meccanismo di fondamentale importanza che ci rende inclini al comportamento altruistico». ¹²

¹¹ *Ibidem*, p. 113.

¹² A. GOLDMAN, *Ethics and Cognitive Science*, in A. GOLDMAN (ed), *Readings in the Philosophy of Cognitive Science*, Cambridge (MA) 1993, p. 641.

Questo perché l'empatia è «l'esperienza vicaria di un'emozione che è congruente, ma non necessariamente identica, con l'emozione di un altro individuo».¹³ Simpatia ed empatia sarebbero perciò meccanismi di origine evolutiva che, predisponendoci a 'metterci nei panni degli altri', spiegherebbero perché gli esseri umani siano in grado di dotarsi nelle condizioni opportune di capacità altruistiche. A questa tesi non vi è nulla da obiettare, a patto però di avere ben chiaro che l'empatia svolge il suo ruolo più a livello pre-morale che a livello morale vero e proprio. Sapere che cosa significhi 'mettersi nei panni degli altri' richiede infatti una lunga e complessa educazione morale, che presuppone a suo fondamento un'altrettanto ricca e complessa teoria morale. Anche ammettendo che l'evidenza sperimentale apportata a favore dell'empatia sia convincente, ciò che ne guadagniamo è poco più che uno schema vuoto, che deve essere ancora riempito di contenuto morale. Ritengo quindi perlomeno spericolato sostenere tesi di questo tenore:

«L'empatia e la sofferenza empatica offrono una conoscenza relativamente diretta di un fine che ha valore morale. Le credenze morali mediate da queste emozioni ... forniscono un accesso empirico a un bene morale».¹⁴

Non meno criticabile è la funzione che Darwin attribuisce alla simpatia in ambito sociale: essa è destinata a produrre amore per la lode e orrore per il biasimo dei propri concittadini. Il *moral sense*, scaturito dalla filogenesi, viene così rafforzato dalle convenzioni sociali. Ma – si può subito obiettare – una prospettiva di questo genere finisce inevitabilmente per ridurre la morale alla dimensione sociale. Contro una simile riduzione già Tolstoj lanciava i suoi strali quando, argomentando contro Huxley, notava che «la moralità non può essere ridotta alle norme utili alla conservazione dell'ordine sociale, altrimenti sarebbero norme morali anche quelle utili a una banda di briganti».¹⁵ Darwin, a dire il vero, è disposto

¹³ *Ibidem*, p. 635.

¹⁴ W.A. ROTTSCHAEFER, *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge (MA) 1998 (trad. it. *Biologia e psicologia dell'azione morale*, Milano 2000, p. 182).

¹⁵ L. TOLSTOJ, *La religione e la morale*, in L. TOLSTOJ, *Perché la gente si droga? E altri saggi su società, politica, religione*, trad. it., Milano 1988, p. 151. Huxley, discepolo devoto di Darwin e della causa evoluzionistica, sosteneva, a differenza del maestro, la tesi di una radicale diversità tra processo evolutivo e fenomeno morale. Anch'egli, come Darwin, finiva tuttavia per ricondurre l'etica alla dimensione sociale, prospettiva che entrambi derivavano dal padre dell'empirismo inglese, David Hume. Si veda al riguardo T.H. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, London 1893-1894 (trad. it. *Evoluzione ed etica*, Torino 1995). Per quanto concerne

ad ammettere che le convenzioni sociali non siano sempre positive e che sia opportuno distinguere tra abitudini sociali buone e cattive. Ma quale criterio può far valere Darwin per distinguere le une dalle altre? Richiamarsi alla coscienza come istanza di interiorizzazione morale non è sufficiente allo scopo. Ricordiamo infatti che secondo Darwin la coscienza nasce dal confronto tra gli istinti sociali persistenti e quelli immediati e che tale confronto richiede facoltà mentali complesse. Queste, tuttavia, consentono all'attore sociale di prendere criticamente le distanze dal fine perseguito nell'immediato, non di avere accesso alla dimensione assiologica vera e propria. In altri termini, la coscienza morale individua il bene solo nella misura in cui questo è posto equivalente con gli 'istinti persistenti', che coincidono in ultima analisi con quanto è socialmente raccomandato.

Quando poi Darwin afferma che l'affinamento della coscienza morale porta a estendere progressivamente l'ambito della simpatia, ci si può chiedere se egli abbia a disposizione dei criteri di natura etica per stabilire chi debba/possa essere oggetto della simpatia. Quanto Darwin sia ambivalente su questo punto, può essere testimoniato dalla seguente citazione:

«Nei selvaggi i deboli di corpo e di mente sono in breve eliminati ... noi uomini incivili, cerchiamo ogni mezzo per ostacolare il processo di eliminazione ... Così i membri deboli delle società incivilite si riproducono. Chiunque abbia avuto a che fare con l'allevamento di animali domestici non metterà in dubbio che questo non sia altamente dannoso alla razza umana ... Il sentimento che ci spinge a soccorrere gli impotenti è principalmente effetto dell'istinto di simpatia ... Noi non possiamo frenare la nostra simpatia ... senza deteriorare la parte più nobile della nostra natura. Quindi dobbiamo sopportare senza lagnarci gli svantaggi sicuri della sopravvivenza dei deboli e della loro propagazione; ma sembra che vi sia almeno un impedimento che opera efficacemente e cioè che i membri più deboli e inferiori della società non si sposano facilmente come i più sani, e questo ostacolo può forse essere indefinitamente accresciuto».¹⁶

Facendo un primo bilancio di quanto detto sin qui, parrebbe che chi muove da una prospettiva naturalistica, e in particolare

la posizione di Huxley sul rapporto tra evoluzione ed etica, rinvio a A. CORRADINI, *Evolution und Ethik*, in I. HOSP - P. MULSER - K. SCHREDELSECKER (edd), *Entwicklung des Universums und des Menschen. Entscheidung, Zufall, Naturgesetz?*, Herdecke 2003, pp. 127-138.

¹⁶ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, p. 180. L'ultima frase fa riferimento alla discussione, che si svolgeva nell'Inghilterra di quegli anni, sull'opportunità di introdurre misure eugeniche, quali il divieto di matrimonio tra persone fisicamente e/o psichicamente disabili.

evoluzionistica, si trovi a oscillare tra una fondazione scientifica e una sociologica della morale. Nel primo caso, si è visto che l'evidenza sperimentale che dovrebbe validare le ipotesi scientifiche sul comportamento altruistico non è né univoca (si veda la disputa tra sostenitori della selezione di gruppo e della selezione di parentela) né sufficiente a formulare tesi eticamente interessanti (si veda il caso dell'empatia, che gioca un ruolo ben più modesto di quello che le si vuole attribuire). Nel secondo caso, che non sostituisce, bensì spesso integra il primo tipo di fondazione, l'individuazione del corretto comportamento morale è affidata alle convenzioni sociali. Ora, da un certo punto di vista ciò conferisce eleganza e semplicità alla teoria evoluzionistica, in quanto la scelta dei repertori comportamentali corretti è guidata dallo stesso schema selezionistico che vige a livello biologico. In altri termini, il conformismo sociale è l'altra faccia dell'adattamento biologico all'ambiente.¹⁷ D'altro lato, a nessuno può sfuggire quanto fragili siano le basi su cui poggia l'agire morale così concepito. Chiunque è disposto ad ammettere che le convenzioni sociali non sono sempre moralmente raccomandabili. A questo si deve tuttavia aggiungere che talvolta esse non vanno solo razionalizzate e sistematizzate dall'interno, ma anche valutate e giudicate a partire da un ordine assiologico a loro almeno parzialmente esterno. Ma dove reperire una misura morale alternativa?

3. *Quale fondazione per l'etica?*

Per superare la difficoltà appena menzionata non posso far altro che riproporre la mia ricetta: tornare all'ontologia, nella consapevolezza che non c'è etica senza ontologia.¹⁸

Ma che cosa significa fondare l'etica sull'ontologia? Significa innanzitutto riconoscere che l'ambito della realtà non coincide con quanto è oggetto di percezione empirica: l'essere non coincide con l'essere empirico. Proprio perché la totalità dell'essere non coincide con l'essere empirico, si può asserire che la sfera dei valori appartenga all'essere, rappresentando quell'aspetto in base al quale

¹⁷ Su questo punto si veda A. CORRADINI, *Naturalism and Moral Agency*, in C. KANZIAN - J. QUITTERER - E. RUNGGALDIER (edd), *Persons. An Interdisciplinary Approach*, Wien 2003, pp. 199-207.

¹⁸ Con buona pace di Putnam: H. PUTNAM, *Ethics Without Ontology*, Harvard 2004.

l'essere è buono e degno di venir desiderato. Da parte del soggetto è richiesta un'apertura intenzionale alla realtà, considerata nella sua dimensione sia descrittiva, sia valutativa. La conoscenza morale non implica il mero uso di meccanismi empirici, come l'empatia, ma l'intenzionamento dei valori e delle loro correlazioni gerarchiche. L'empatia può fornire un accesso empirico allo stato di cose descrittivo che, ad esempio, altre persone soffrono, ma non alla proprietà valutativa che lo stato di cose possiede di essere positivo o negativo. Questa è di competenza della conoscenza morale, che fa uso anche di dati empirici ma è di altra natura rispetto ad essi.

Quest'ultimo richiamo al carattere intenzionale della conoscenza ci consente di individuare quale sia la specificità della moralità umana, che non viene colta né da una prospettiva evoluzionistica, né da una sociologica. L'uomo, se è altruista, non lo è perché il comportamento altruistico è stato selezionato dall'ambiente o dalla società; lo è perché è aperto all'intenzionamento del bene altrui e alla sua realizzazione. Ma l'intenzionamento del bene presuppone la capacità di intenzionamento dell'astratto e dell'universale e di questa dispongono solo gli esseri umani. L'animale che mette a repentaglio la propria vita per preservare quella del gruppo di appartenenza non agisce altruisticamente nello stesso modo in cui è in grado di farlo un essere umano che rinuncia consapevolmente ai propri diritti fondamentali in nome di un valore da lui ritenuto superiore.¹⁹

Mi si potrà obiettare che è oggetto di discussione se l'uomo possieda quelle facoltà di intenzionamento dell'astratto che gli sono appena state attribuite e che sarebbero alla base di una distinzione qualitativa e non solo di grado tra animali e umani. L'obiezione è corretta e ci mette in guardia dal commettere lo stesso errore che all'inizio di questo contributo imputavamo a certe correnti di pensiero, inclini a ignorare sia i risultati della scienza, sia le interpretazioni che se ne propongono. In effetti, non sarà possibile argomentare plausibilmente per una concezione non naturalistica dell'agire morale a meno che non si abbia successo nel mostrare che le facoltà intellettive umane non si riducono a mere forme di conoscenza del concreto e del particolare. Diventa allora chiaro che la partita non si gioca solo tra biologia evoluzionistica ed

¹⁹ Al riguardo si veda A. CORRADINI, *Der naturalistische Fehlschluß in der naturalistischen Ethik. Herbert Spencer und die gegenwärtige Dabatte*, in «Philosophiegeschichte und logische Analyse», 6 (2003), pp. 219-235.

etica, ma richiede un quadro interpretativo più vasto, dove i risultati provenienti da differenti discipline possano venir confrontati e resi reciprocamente congruenti. È auspicabile che un nuovo (e nello stesso tempo antico) paradigma sappia dare ragione delle conoscenze scientifiche riguardanti l'uomo e, al contempo, sia in grado di evitare le ristrettezze di una loro interpretazione puramente naturalistica.

L'etica e l'atteggiamento naturalista

di Piergiorgio Donatelli

1. *Introduzione*

Vorrei fare alcune brevi considerazioni sulla questione del naturalismo in etica. Sono interessato a esplorare alcune conseguenze che l'assunzione di una prospettiva naturalista comporta per il pensiero morale. Ma vorrei esaminare la relazione tra naturalismo ed etica dal punto di vista del pensiero morale; provare cioè a vedere cosa significano alcune assunzioni naturaliste dal punto di vista interno alla varietà di modi in cui noi esprimiamo scrupoli morali, avanziamo critiche e considerazioni morali. Questo non è un approccio molto frequentato. Se pensiamo alle linee principali attorno alle quali si è sviluppata la metaetica analitica, ad esempio, dove il tema è stato al centro della discussione, l'approccio seguito è stato un altro.¹ La metaetica analitica si è identificata, in molti dibattiti che l'hanno caratterizzata, attorno all'idea che esista un linguaggio morale, concepito come una sfera particolare di quel più ampio fenomeno che è l'esistenza stessa del linguaggio. Cioè, si è proceduto a porre a questa sfera del linguaggio le stesse domande che si ponevano rispetto al resto del fenomeno linguistico: domande, ad esempio, circa la natura del significato degli enunciati, del riferimento e così via. Vorrei suggerire qui, e non ho alcun modo di entrare nel merito, che questo modo di procedere presuppone una precisa assunzione teorica che è filosoficamente controversa. In effetti, si potrebbe pensare che sia spesso utile procedere in modo diverso

¹ Per una presentazione del quadro della metaetica analitica mi permetto di rinviare a P. DONATELLI, *La teoria morale analitica*, in P. DONATELLI - E. LECALDANO (edd), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano 1996, pp. 9-133.

e non presupporre che vi sia un'entità sufficientemente uniforme come il linguaggio, rispetto alla quale sia possibile porre le stesse domande, ma rendersi consapevoli invece della possibilità che il quesito sul significato o sulla realtà a cui fa riferimento una certa espressione possono essere domande del tutto differenti in ambiti differenti del linguaggio, cioè, come potremmo anche dire, in luoghi diversi delle nostre vite, in momenti diversi delle nostre attività. Questa, per inciso, credo sia un'importante lezione che Wittgenstein voleva dare nei suoi scritti e tra gli altri nelle *Ricerche filosofiche*. Egli aveva ben presente il pericolo insito nel generalizzare e nel perdere di vista le differenze.

Perciò mi interessa affrontare la questione del naturalismo dal punto di vista del pensiero morale. In questa luce vorrei provare a mostrare come assumere un atteggiamento naturalista, in vari modi, costituisca una parte significativa del pensiero morale, ma vorrei anche suggerire che perderemmo qualcosa di importante se pensassimo che un atteggiamento naturalista debba pervadere l'intero campo del pensiero morale. Non ho qui alcuna ambizione sistematica e proporrò quindi solo alcuni esempi.

2. *Che cosa significa naturalismo?*

Devo chiarire innanzitutto cosa intendo per naturalismo. Negli esempi che proporrò il termine indica l'idea che in una certa sfera del pensiero il metodo e i concetti adeguati siano quelli delle scienze, naturali e sociali. Intendo quindi il concetto di naturalismo in modo metodologico, come metodo delle scienze, e non in modo ontologico, come affermazione circa l'esistenza delle sole entità precisate dalle scienze, che è una questione diversa.² Possiamo chiederci perciò cosa significa assumere un atteggiamento naturalista per il pensiero morale. Un atteggiamento naturalista si caratterizza per il fatto che fa propria la prospettiva dell'indagine scientifica. Cominciamo con il dire che fa parte del pensiero morale assumere questo tipo di atteggiamento. P.F. Strawson lo ha chiarito

² Cfr. in proposito P. RAILTON, *Naturalism and Prescriptivity*, in «Social Philosophy and Policy», 7 (1989), pp. 151-174; M. DE CARO - D. MACARTHUR, *Introduction: The Nature of Naturalism*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, Cambridge (MA) 2004, pp. 1-17 (trad. it. *La mente e la natura*, Roma 2005).

molto bene in *Freedom and Resentment*.³ Talvolta noi abbandoniamo un atteggiamento personale nei confronti delle circostanze, evitiamo che ci colpiscano con il loro fascio di emozioni e di significati personali e le trattiamo con un atteggiamento da scienziati, dall'esterno, come se non ci toccassero personalmente. Strawson cita il caso in cui abbiamo a che fare con comportamenti seriamente nevrotici in cui preferiamo lasciare perdere il confronto personale e assumere quello dello psicologo che esamina la questione come un dato di fatto.

Questo tipo di uscita dalla relazione personale per abbracciare una dimensione di distacco scientifico caratterizza molti altri casi. Ad esempio, di fronte a giudizi e comportamenti che consideriamo fortemente corrotti, possiamo impiegare questa risorsa e non rispondere a quei giudizi e a quelle condotte direttamente, ma trattarli come una questione di spiegazione scientifica di cui cerchiamo di ipotizzare un'eziologia. Di fronte a una persona fortemente razzista o che mostra una sorprendente ottusità morale potremmo volere rifiutare un confronto diretto. Ci potrebbe sembrare che quello che dice e fa non offra le risorse minime di intelligibilità per attribuirle ragioni, una sensibilità, una pur embrionale forma di riflessione e di risposta emotiva morale. Pensiamo cioè che quelle che lei manifesta come credenze in realtà non lo sono affatto, sono mere verbalizzazioni che vanno spiegate secondo altri criteri che chiamano in causa la sua educazione, la storia di quella persona, e cioè le sue paure, le sue debolezze, ma che non dicono niente di ciò che è giusto e sbagliato, non dicono niente di ciò che è buono nella vita.⁴ Queste sono mosse importanti. Il pensiero morale perderebbe qualcosa di importante se si privasse di questo tipo di critica morale.

Il tema è complesso e qui voglio fare ancora un accenno. Questo tipo di mosse hanno qualcosa in comune con uno stile filosofico noto, che è quello genealogico. Le filosofie genealogiste hanno fatto qualcosa di simile: non hanno accettato le credenziali di una certa sfera riflessiva come legittime (ad esempio, se questa linea di lettura è adeguata, Nietzsche nei confronti della morale) e hanno voluto dare una diversa spiegazione di quelle credenze in termini genealogici, cioè facendo riferimento a meccanismi che

³ P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment* (1962), in J.M. FISCHER - M. RAVIZZA (edd), *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca (NJ) 1993, pp. 45-66.

⁴ Ho trattato, tra gli altri, questo tipo di casi nel mio *Concetti e critica morale*, in «Bioetica», 8 (2000), pp. 262-283.

spiegano la genesi di quelle credenze in virtù di elementi esplicativi più semplici che non contengono i concetti che abitano invece al livello delle credenze originarie. A questo livello di generalità non è possibile dire nulla su questi stili filosofici. Ma voglio suggerire che nei limiti in cui essi rappresentano quel tipo di mosse in cui ci si rifiuta di accettare le credenziali di legittimità di una certa sfera riflessiva essi colgono in effetti una parte significativa del pensiero critico e del pensiero morale in particolare.

Ma assumere un atteggiamento naturalista può avere anche un diverso tipo di relazione con le credenze di una persona. Non è solo il risultato del rifiuto di accettare quelle credenze come credenze autentiche, come un legittimo spazio delle ragioni, ma è anche l'esito di un percorso diverso e indipendente. Ho in mente qui di nuovo un tema vasto a cui voglio fare comunque accenno, che è quello del rapporto tra il progresso delle scienze e le credenze morali (ma non solo morali). Lo sviluppo della scienza moderna, con la progressiva espropriazione dalla natura dei fini e di ogni entità intenzionale, dapprima dal mondo inorganico degli astri sino al mondo organico con Darwin e il consolidarsi del paradigma evoluzionista in biologia, ha posto grandi problemi alla validità delle varie sfere riflessive e dell'etica in particolare. In particolare, una certa immagine diffusa della centralità dell'essere umano nell'universo e del suo carattere speciale rispetto alle altre forme viventi era intrecciata a credenze che sono state scalzate dall'evoluzionismo. La scienza non è partita dal rifiuto di attribuire legittimità a queste credenze, ma è stato il suo sviluppo indipendente che ha contribuito al formarsi sempre più articolato di un'immagine scientifica del mondo che, assieme ai vari risultati della scienza, è entrata in tensione con le credenze morali.

Voglio dare ora per ragionevole una tesi, su cui dirò qualcosa più avanti, circa la legittimità, in generale, di entrambe le sfere riflessive, quella della scienza e quella dell'etica. Ammessa questa tesi, rimane fruttuosa la via di mettere a confronto l'immagine scientifica del mondo con le credenze morali. Qui un atteggiamento naturalista, nei limiti in cui lo sto proponendo, senza negare cioè legittimità alla sfera delle credenze morali, è certamente un atteggiamento importante dal punto di vista della morale. Cioè, credo che riusciamo a vedere il bene insito nello smascherare superstizioni e imposture e nell'accrescere la conoscenza. Di nuovo si apre un altro vasto tema a cui posso solo accennare e che ha a che fare con l'importanza

della verità e dell'esattezza. La precisione dei fatti e dei numeri e la verità delle credenze intorno alle cose non ha solo un significato interno alla dimensione della conoscenza e della scienza ma ha un significato morale essenziale. Noi teniamo, nel senso morale vasto del tenere a qualche cosa, alla precisione e alla verità delle cose. Così come teniamo a non essere ingannati, teniamo che le persone da cui dipendiamo in vario modo, politici, medici e così via, non siano degli impostori, non si basino su superstizioni o favole. Perciò è moralmente importante vivere con credenze fattuali vere, vivere sullo sfondo di un'immagine del mondo in cui possiamo riporre fiducia, che sia il frutto dell'amore del sapere e dell'esattezza. Il valore morale della precisione, dell'esattezza, della verità si nutre anche del significato e del ruolo che attribuiamo alla scienza e alle tecniche scientifiche. Il senso morale della verità è legato al fatto che vogliamo che la giustizia sia amministrata da tribunali che valutano l'esperienza e non la rivelazione o la parapsicologia, che la salute sia nelle mani dei medici e non dei guaritori, che sia la ricerca scientifica a essere finanziata e promossa e non le pratiche superstiziose. In questo insieme di esempi l'atteggiamento naturalista assume il significato dell'onesta ricerca dei fatti. Il valore dei fatti, della verità delle cose, della precisione è qualcosa di irrinunciabile per la morale.⁵

Vorrei accennare, infine, ancora a un caso di atteggiamento naturalista, anche se costituisce in realtà un caso diverso rispetto a quelli appena discussi. Un esempio è costituito dalla letteratura naturalista. Ho in mente il tipo di letteratura dove troviamo l'impegno a rappresentare circostanze della vita prescindendo da concetti morali e mostrando invece come le forze più primitive e biologiche dominino la vita delle persone. Vediamo qui una mossa in parte analoga a quelle menzionate finora, ma anche diversa. Come negli altri esempi discussi, lo scrittore si rifiuta qui di attribuire concetti

⁵ L'intero discorso qui dipende dalla discussione di un'altra questione, la relazione tra credenze fattuali e morali, su cui si apre un'ampia serie di posizioni filosofiche. Vorrei solo suggerire che, anche se le credenze morali sono indipendenti dalle conoscenze di fatto, non possono essere invulnerabili a esse, altrimenti l'etica perderebbe ogni punto di appiglio con il mondo a cui essa fa dopotutto riferimento quando parla di azioni giuste e di circostanze buone. Per un'efficace esposizione della tesi secondo cui credenze morali e fattuali sono intrecciate si veda J. RACHELS, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Milano 1996, pp. 112-113. Per due difese molto diverse tra di loro dell'importanza della verità contro l'inganno e l'impostura cfr. C. DIAMOND, *Truth: Defenders, Debunkers, Despisers*, in L. TOKER (ed), *Commitment in Reflection*, Hamden 1993, pp. 195-221; C.A. VIANO, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Torino 2005.

morali ai suoi personaggi in quanto nega che questo sia lo spazio di intelligibilità adeguato per spiegare le loro vite. Émile Zola è un autore molto interessante in proposito. Ci sono alcune considerazioni in una lettera a Sainte-Beuve a proposito del suo romanzo *Thérèse Raquin* che illustrano bene il caso. Zola scrive:

«Il dramma è soprattutto fisiologico. L'omicidio è per questi temperamenti una crisi acuta, che li lascia inebetiti e quasi estranei ... Privateli della passione tragica, fatene dei bruti, e capirete le loro crisi e i loro cedimenti».⁶

Qui l'atteggiamento naturalista indica il rifiuto di attribuire uno spazio di concetti che non ha veramente un posto nelle vite di queste persone; indica il rifiuto di un certo moralismo, inteso come l'atteggiamento che vede sempre all'opera i sentimenti e i concetti morali. Ma osserviamo anche la differenza dai casi precedenti. Essi erano accomunati dall'idea che l'atteggiamento naturalista si ponesse su un diverso piano rispetto a quello morale (sospingendolo oppure confrontandosi con esso), mentre Zola sta solo apparentemente prendendo il punto di vista del fisiologo o dello psicologo; in realtà la sua descrizione conserva un rapporto personale con queste vite, ma si rifiuta di vedervi una vita morale troppo sofisticata. Qui invece, e direi nella letteratura naturalista in generale, l'atteggiamento naturalista non è quello dello scienziato ma impara dalla scienza per accedere a una descrizione dei moti dell'animo più aderente alla vita osservata e meno oscurata dai concetti morali. Questo è un caso ancora diverso e interessante di come la scienza possa nutrire il pensiero morale.

3. *Naturalismo e valore*

Ho portato alcuni esempi per illustrare la tesi secondo cui assumere un atteggiamento naturalista è una mossa che fa parte delle risorse del pensiero morale. Ma da come ho discusso questi esempi è emersa una tesi particolare, su cui ho già avuto modo di fermarmi, e cioè che non è adeguato ricostruire l'intero pensiero morale in termini di un atteggiamento naturalista. Ho parlato infatti della possibilità di prendere distanza in vari modi da una reazione

⁶ Citato nei testi posti a introduzione a É. ZOLA, *Thérèse Raquin*, Milano 1999, p. 47.

diretta (sentimentale e concettuale) nei confronti di una situazione, ma non di assumere stabilmente tale forma di distacco. Ciò è invece quanto ci suggeriscono di fare i naturalisti in etica: non tanto nel pensiero ordinario, dove questa forma di separazione dai propri sentimenti e dai modi di vedere il mondo sarebbe psicologicamente difficile, quanto nei momenti in cui ci dedichiamo riflessivamente a giustificare i vari tipi di impegni morali che assumiamo.⁷

Ci possiamo chiedere quindi se l'intera sfera della morale possa essere ricondotta al punto di vista delle scienze. Non credo che sia molto fruttuoso porre domande filosofiche con questo tipo di generalità; non proverò quindi a dare una risposta a questa domanda generale. Sarebbe necessario, infatti, esaminare i vari tentativi di ricondurre l'intera sfera etica alla prospettiva naturalista. Descriverò invece brevemente uno di questi tentativi. Sono interessato a mettere in luce l'intreccio tra una prospettiva naturalista in etica e la teoria politica. Una possibilità di ricondurre l'intera sfera del pensiero morale alla prospettiva naturalista è di sostenere che la dimensione del valore vada compresa naturalisticamente. Una strategia molto impiegata è di pensare che potremmo comprendere l'attribuzione di valore a una circostanza come il soddisfacimento di una preferenza individuale. Il valore di una certa cosa è legato quindi al fatto che vi sono preferenze per quella cosa. Vi sono vari modi di sviluppare questa idea. All'interno della filosofia vi sono teorie, come quella di Peter Railton tra gli altri,⁸ che hanno usato precisamente l'idea di preferenza (e una certa tradizione utilitarista in etica) per mostrare come potremmo pensare alle attribuzioni di valore in termini naturali. Il valore corrisponde al soddisfacimento di preferenze filtrate da criteri informativi e di razionalità. Un'altra via è quella economica e la ritroviamo sia nell'economia del benessere sia nell'analisi economica del diritto. In entrambi i casi il valore è ricostruito a partire dalle preferenze soddisfatte.

Queste diverse concezioni sono accomunate dall'idea che il valore consista in un preciso insieme di fatti che hanno a che fare con ciò che le persone desiderano, il cui contenuto è eventualmente

⁷ Per una rassegna della letteratura e una trattazione di questa distinzione cruciale, sviluppata soprattutto all'interno dell'utilitarismo, cfr. P. DONATELLI, *La teoria morale analitica*, pp. 98-103.

⁸ Cfr. i saggi raccolti in P. RAILTON, *Facts, Values and Norms*, Cambridge (MA) 2003. Le origini di questa impostazione si trovano in R.B. BRANDT, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979.

trattato per evitare disinformazioni e incoerenze. Il naturalismo qui è chiaro: queste concezioni trattano il valore come qualcosa di totalmente accessibile alle scienze sociali. Le preferenze sono qualcosa che possiamo esaminare lungo la storia e attraverso le varie società e i vari individui come lo stesso tipo di fatto. Non vi sono opacità o discontinuità a rendere difficile questa lettura. Qui troviamo un'assunzione teorica che possiamo pensare di mettere in discussione. Essa non prevede infatti la possibilità, come abbiamo visto negli esempi sopra, di sospendere il punto di vista morale per assumere quello delle scienze che vedono solo fatti, in questo caso preferenze con il loro peculiare carattere di trasparenza e di assenza di opacità. Prevede invece di fare propria esclusivamente la prospettiva delle scienze. Ma, allora, possiamo chiederci di nuovo cosa significhi dal punto di vista morale questa mossa riflessiva. La questione può essere trattata in vari modi. Ne scelgo qui solo uno: l'intreccio tra questa idea del valore e la teoria politica. Ho in mente il candidato più appetibile tra le teorie politiche, quella liberale. Una teoria liberale difende spazi di libertà individuali e ricostruisce il ruolo delle istituzioni pubbliche in funzione della difesa e della promozione (a seconda delle teorie) di tali libertà.

La questione che vorrei porre attiene a come pensiamo gli individui, a cosa pensiamo che ci sia di prezioso in loro, a cosa va protetto e garantito. La mia idea è che il naturalismo, per come l'ho presentato, ci potrebbe invitare a restringere notevolmente ciò che troviamo di prezioso negli esseri umani. L'idea stessa di avere una vita propria e personale, segnata dalle proprie idee e dai propri progetti ma anche dal caso e dalla contingenza, può assumere un aspetto molto diverso in una prospettiva che naturalizza e in una che non lo fa. Una prospettiva naturalista non può vedere come le scelte, le preferenze, siano cose diverse a seconda dell'universo concettuale in cui esse abitano. Non vedono quel bene insito nell'esprimere scelte e individualità a partire da un certo punto di vista concettualmente caratterizzato. Le nostre preferenze hanno un carattere particolare che gli viene dato dal punto di vista in cui ci troviamo, se siamo vecchi o giovani, sani o malati, poveri o ricchi, donne o uomini, e lungo differenze che potremmo sviluppare secondo una trama ancora più fine di questa.

Aleggia qui la questione delle identità, che ha un suo peso in dibattiti indipendenti da quello del naturalismo, come in filosofia politica. Ma c'è un collegamento, che aveva già intravisto Iris

Murdoch, in un contesto molto diverso.⁹ Murdoch criticava R.M. Hare e i kantiani perché ponevano la scelta come in un vuoto, in un universo piatto, privo della ricchezza concettuale appropriata. Una certa via kantiana ha bisogno di quel vuoto, di quella scelta su uno sfondo piatto per difendere la propria idea di autonomia. Voglio suggerire una critica simile, ma spostare il bersaglio. Non voglio criticare i kantiani qui, ma i naturalisti. Voglio sostenere che i naturalisti (cioè, ancora una volta, coloro che vogliono disfarsi del tutto di ogni prospettiva non naturalizzata nel modo in cui ho suggerito) si collegano a una certa teoria politica che svaluta le identità. Cioè, una concezione della natura umana come qualcosa che può essere indagato solo dalle scienze naturali, che non ha oscurità, densità che derivano dai concetti, si presta a fornire un'immagine della scelta che può difendere una certa concezione libertaria, ma che ha difficoltà a ricostruire alcune idee centrali del pensiero liberale. Ad esempio, la possibilità di fare l'operazione che hanno fatto tradizionalmente i liberali, cioè quella di distinguere tra aree e aree nella scelta e nell'esperienza umana, tra ciò che è irrinunciabile e ciò che è invece rinunciabile, tra ciò che è protetto da un diritto e ciò che è invece questione di interesse, individuale o generale, dipende da una valutazione delle esperienze che è concettuale. Forse Martha Nussbaum ha fatto capire meglio di chiunque altro questa circostanza. Lei ha chiarito che solo in quanto vediamo l'esperienza umana non con gli occhi della scienza ma con quelli valutativi e concettuali possiamo selezionare alcune aree come irrinunciabili.¹⁰ (Naturalmente dall'argomento a favore dei concetti possono partire anche altri argomenti politici, ad esempio quelli che rivendicano le identità criticando la tradizione liberale.)

Chiudo con un esempio relativo alla sfera della sessualità. Un esempio importante di teoria della sessualità naturalista e libertaria è quella proposta da Richard Posner.¹¹ Posner propone un'analisi della sessualità in cui applica gli strumenti dell'analisi economica del diritto e cioè un'analisi costi-benefici. Dato un ventaglio di preferenze sessuali statisticamente allocato in un certo modo in una società, possiamo analizzare il comportamento sessuale secondo un'analisi in termini di costi e di benefici che derivano dall'intra-

⁹ I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, London 1970, p. 35.

¹⁰ M. NUSSBAUM, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in M.C. NUSSBAUM - A. SEN (edd), *The Quality of Life*, Oxford 1993, pp. 242-269.

¹¹ R. POSNER, *Sesso e ragione*, Milano 1995.

prendere quella particolare condotta. La sfera della sessualità è trattata da Posner come qualsiasi altra sfera di scelta e di condotta di cui si occupa l'analisi economica. Si vedono bene qui i diversi significati del naturalismo per il pensiero morale. Da una parte possiamo vedere come assumere la prospettiva naturalista, cioè trattare le preferenze sessuali come qualsiasi altra preferenza (per il cibo, per i quadri e così via), possa contribuire a liberare la sessualità da una moralizzazione che limita le possibilità umane di vita con il proprio corpo e i suoi piaceri. In questa luce, la mossa naturalista ci consente di liberare il sesso dalla morale, quando vogliamo scoprire nuovi spazi di scelta e di vita per noi. Si iscrive quindi tra le mosse antimoralistiche di cui ho parlato sopra. Ma se pensiamo, come ritiene Posner, che la sessualità non sia mai oggetto di valutazione morale, cioè non vi sia mai modo di parlare della sessualità come di una sfera speciale e preziosa delle vite umane, una sfera in cui gli individui possono dare forma alle proprie vite in modi personali e unici, allora finiremo con il difendere posizioni che non sono liberali: posizioni che consentono, ad esempio, la limitazione di questa sfera nei casi in cui ciò contribuisca all'interesse generale. Cioè, solo se pensiamo che le preferenze sessuali costituiscano una sfera importante per la vita degli individui, e facciamo quindi una differenza morale tra questa sfera e le altre – ad esempio il cibo – possiamo pensare di proteggerla come un'area di libertà irrinunciabile (che è quanto fanno i liberali).¹²

Se pensiamo che vi sia veramente qualcosa di unico e speciale nel modo in cui gli individui danno forma alla propria vita, allora dobbiamo anche immaginare che le sfere della vita coinvolte in questa unicità sono suscettibili a essere trasformate dall'io (e con esso dalla storia e dalle identità a cui l'io dà espressione) in modi personali e unici. Ma se pensiamo invece che la trasformazione ha solo l'aspetto di una preferenza per un certo oggetto, non riusciamo a vedere come possa esprimersi lì un'intera unicità e specialità dell'io. E quindi potremmo volere difendere la libertà di avere preferenze e di agire coerentemente con esse, come fa un libertario, ma non vedremmo niente di particolarmente grave nell'impedire questa scelta per interessi maggiori, così come non scorgiamo niente di grave nelle limitazioni culinarie per motivi di salute (come è accaduto recentemente più volte di fronte alle malattie animali

¹² M. Nussbaum difende questo punto contro Posner in M. NUSSBAUM, *Sex and Social Justice*, New York 1999, cap. 14.

potenzialmente trasmissibili agli esseri umani). Ma se teniamo a questa differenza, se vediamo qualcosa di grave nel limitare la libertà in queste sfere, abbiamo bisogno di una teoria del valore che si renda disponibile a tradurre nel suo linguaggio le idee di unicità e di personalità che sono difese nella teoria politica. Credo che una mossa naturalista che voglia liberarsi del tutto dei concetti e della sfera morale non lo possa fare. E questa sarebbe per noi una grave perdita.

Il naturalismo evoluzionistico in etica: due dilemmi e due limiti

di Kurt Bayertz

1. *Natura ed etica*

Il naturalismo etico è il tentativo di interpretare il fenomeno della morale come fenomeno naturale. Affonda le proprie radici nell'antichità, laddove il pensiero filosofico comincia a liberarsi dall'ancoraggio alla tradizione e alle convenzioni e a riconoscere la natura come un'autorità.¹ Il bene appare come ciò che è naturale o conforme alla natura, e il *naturam sequi* assurge al ruolo di una richiesta morale rivolta agli uomini. In questa sua impronta 'classica', il naturalismo etico è inserito all'interno di un'immagine teleologica del mondo, che attribuisce alle cose naturali scopi intrinseci e ai processi naturali fini parimenti intrinseci. Sullo sfondo di una comprensione della natura come un cosmo ordinato secondo un senso, diventa immediatamente plausibile l'idea di un orientamento valutativo e normativo deducibile senza mediazioni dalla natura. Una volta presupposta una strutturazione teleologica della natura, anche l'uomo – come parte di un ordine naturale – deve possedere una determinazione naturale già data, che è costretto a seguire.

La progressiva erosione di una comprensione della natura di questo tipo appartiene ai rivolgimenti intellettuali della modernità più carichi di conseguenze. L'idea di attribuire alla natura un'intrinseca conformazione di senso e di valore viene messa in questione anzitutto nella cosmologia,² e perde poi progressivamente

Traduzione di Francesca Micheli

¹ L. STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1977, p. 94 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, Genova 1997, in particolare pp. 90 ss.).

² Cfr. A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore (MD) 1957 (trad. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano 1970).

influenza anche in altri ambiti scientifici; al più tardi con Darwin questo mutamento viene a riguardare anche il regno del vivente. Il mondo obiettivo viene neutralizzato passo dopo passo, e tanto più la natura è ridotta a un mero 'materiale', tanto più si esaurisce quale fonte di valori. Tra l'essere naturale e il dovere morale si apre un abisso profondo. Ciò che sullo sfondo di un'immagine teleologica del mondo poteva avere una valenza immediata di ragionevolezza e apparire completamente plausibile (la deduzione del dovere morale dall'essere naturale), dovette allora sembrare discutibile, una sorta di «fallacia naturalistica». L'impossibilità della riconduzione della morale al mondo obiettivo segna una differenza fondamentale tra l'etica classica e l'etica moderna.

È sorprendente che questo fatto non abbia potuto interrompere l'attrazione esercitata dal naturalismo etico. Gli orientamenti naturalistici non sono mai scomparsi del tutto dalla discussione etica. I motivi sono molteplici e non possono essere analizzati in questa sede. Un 'trucco' fondamentale che ha reso possibile la continuazione del naturalismo è stato lo spostamento dalla natura alla scienza naturale. Notoriamente sull'intero pensiero moderno ha agito in maniera impressionante l'enorme successo delle scienze naturali empiriche. Né il pensiero filosofico in generale, né quello etico costituiscono in questo senso un'eccezione. Una caratteristica peculiare del naturalismo moderno è quella di essersi fondato sulle scienze naturali e di aver cercato di estrarre da queste la linfa vitale della sua propria forma di pensiero. E proprio qui si colloca una differenza caratteristica tra il naturalismo classico e quello moderno. Il primo, nel suo tentativo di ricavare il regno dei valori e della norme dalla natura, era 'diretto'; il secondo è 'indiretto', nel senso che si riferisce alla natura tramite la scienza naturale. In questo modo il naturalismo moderno procede sulla scia di quella fondamentale corrente scientifica che considera l'ideale di oggettività delle scienze naturali come un modello nel campo del pensiero e dell'azione, e vede in esso incarnata la misura della razionalità. Accanto alla teoria di Newton, che ha esercitato l'egemonia intellettuale per l'intero diciottesimo secolo e per la prima metà del diciannovesimo, la teoria di Darwin offre l'esempio più impressionante di quella posizione autorevole che è in grado di far valere teorie le scientifiche all'interno delle questioni ideologiche e filosofiche e anche, propriamente, nelle questioni etiche. Già Darwin stesso, come è noto, aveva cercato di interpretare il

fenomeno della morale in termini di 'selezione' e di 'adattamento' e oggi si assiste – su di una base scientifica più vasta e approfondita – a una notevole rinascita di questi sforzi nelle vesti dell'etica evoluzionistica. È con questa variante del naturalismo etico che vorrei qui di seguito confrontarmi.

A prescindere dalle numerose varianti in cui si presentano le argomentazioni in ottica evoluzionistica del naturalismo etico, tutte utilizzano un argomento chiave, allo scopo di garantirsi una posizione inattaccabile. Io lo indicherei come l'«assioma etico-evoluzionistico» (Aee): l'uomo è un prodotto dell'evoluzione; non è pertanto uno spirito che si libra nell'aria, ma un essere biologico, che rimane legato alle leggi biologiche in tutte le sue espressioni vitali; anche per la morale umana deve pertanto valere una forma di condizionamento biologico.³

A questo assioma vanno indirizzati in particolare due interrogativi: primo, è 'adeguato', 'giusto' o 'vero'?; secondo, che cosa significa?

Al primo interrogativo rispondo subito in maniera totalmente affermativa. Bisogna concordare completamente con Aee, se non si vuole ricadere in un mondo premoderno! Ma proprio con l'ammissione della verità di Aee iniziano in realtà i problemi: rimane comunque da affrontare la seconda questione. Infatti, al di là della suggestione esercitata da questo assioma, il suo significato non è affatto chiaro come non lo sono le conclusioni che da esso possono essere tratte. L'indeterminatezza di Aee diventa ben presto lampante, se teniamo presente che si possono costruire facilmente anche altri assiomi che risultano altrettanto veri. Ad esempio un «assioma etico-gravitazionale» (Aeg): l'uomo è una massa fisica; non è pertanto uno spirito che si libra nell'aria, ma un corpo pesante, che in tutte le sue manifestazioni vitali rimane legato alla legge di gravità; anche per la morale umana deve dunque valere la dipendenza dalla legge di gravità.

Sulla base di Aeg si potrebbe cercare di sviluppare un'«etica gravitazionale». Questo è stato effettivamente tentato molto tempo fa;⁴ e anche in tempi recenti alcuni sostenitori della sociobiologia

³ Molte espressioni simili si trovano emblematicamente nel volume di C.J. LUMSDEN - E.O. WILSON, *Il fuoco di Prometeo: le origini e lo sviluppo della mente umana*, trad. it., Milano 1984, pp. 212 e 229.

⁴ Cfr. P.T. D'HOLBACH, *Système de la Nature, au des lois du monde physique et du monde morale*, 1770 (trad. it. *Sistema della Natura*, Torino 1978).

hanno preso in considerazione, senza lasciarsi intimorire, prospettive simili:

«Sociobiology is obviously reductionist, and therein lies its seductiveness to some and its repulsiveness to others. It suggests that human social behavior must be understood as the product of a long evolutionary process in which we are but one species among many, albeit a very special one ... Of course, we do not claim that sociobiology is the ultimate or best framework to understand all human behavior, nor even that it is true in any absolute sense. We are merely advocating an epistemology that calls for starting with the lowest and most general level of reductionism and seeing how much it explains, before going on to higher and less general levels. Biology is clearly not the ultimate level of reductionism: below biology are the levels of biochemistry and biophysics. At present, however, our knowledge gap is such that we can explain little of behavior in biochemical terms, and even less in biophysical terms».⁵

Indipendentemente dalla realizzabilità o meno di questa 'etica gravitazionale' (o forse anche di un' 'etica quantistica'), in ogni caso dobbiamo ammettere che Aeg è vero; a tutti gli effetti altrettanto vero quanto Aee.

Il problema, che si apre con Aeg, si situa evidentemente su di un altro piano. Non è in questione tanto la verità e l'inconfutibilità dell'assioma, quanto la sua «fruttuosità». L'idea di un'etica gravitazionale non è 'falsa' ma piuttosto triviale; non ha molto da offrire alla spiegazione della morale. Ciò ci induce a sospettare che lo stesso tipo di considerazione valga anche per Aee. Esistono motivazioni per supporre che Aee sia meno triviale di Aeg, e che l'idea di un'etica evoluzionistica sia meno insulsa dell'idea di un'etica gravitazionale? Che cosa differenzia l'affermazione (indubbiamente vera) che l'essere umano sia un essere biologico,

⁵ «La sociobiologia è ovviamente riduzionistica, e in ciò si nasconde il suo fascino per alcuni e la sua ripugnanza per altri. Essa suggerisce l'idea che il comportamento sociale umano vada compreso come il prodotto di un lungo processo evolutivo in cui noi non siamo che una specie tra le molte, sebbene una specie molto speciale ... Naturalmente, noi non sosteniamo che la biologia sia la cornice ultima e migliore per comprendere tutto il comportamento umano, nemmeno che sia vera in senso assoluto. Stiamo semplicemente promuovendo un'epistemologia che chiede di partire dal livello più basso e più generale di riduzionismo per vedere quanto riesce a spiegare, prima di passare a livelli più alti e meno generali. La biologia non è chiaramente l'ultimo livello della riduzione: sotto la biologia ci sono i livelli della biochimica e della biofisica. Al momento, tuttavia, le nostre lacune conoscitive sono tali che possiamo spiegare ben poco del comportamento in termini biochimici, e ancor meno in termini biofisici»; P.L. VAN DEN BERGHE - D.P. BARASH, *Inclusive Fitness and Human Family Structure*, in J.H. HUNT (ed), *Selected Readings in Sociobiology*, New York 1980, pp. 408 ss.

dall'affermazione (altrettanto vera) che l'essere umano sia un corpo pesante? Per tentare di rispondere, si potrebbe porre l'accento sul fatto che l'affermazione 'l'essere umano è un essere biologico' sia più specifica ed enunci di più relativamente all'uomo rispetto alla semplice affermazione 'l'uomo è un corpo pesante' e che dunque da essa si possano dedurre conseguenze di più vasta portata per una teoria della morale. Se le cose stanno così, ne consegue allora che anche altri assiomi, che sono parimenti veri, ma ancora più specifici per gli uomini, permettano di dedurre conseguenze ancora più cariche di implicazioni per una teoria della morale. Tali assiomi non sarebbero certo più veri, ma sicuramente più fruttuosi per una teoria della morale. E allora si potrebbe all'incirca formulare il seguente «assioma etico-sociale» (Aes): l'uomo è un prodotto della società, non è pertanto uno spirito che si libra nell'aria, ma un essere sociale, che in tutte le sue manifestazioni vitali rimane legato a leggi sociali; anche per la morale umana deve dunque valere la dipendenza dalle leggi sociali.

Non vogliamo qui inoltrarci nelle conseguenze che risultano da Aes. Va tuttavia rilevato il punto decisivo, cioè che nel caso di questi assiomi conta non solo la loro verità, quanto la loro «fruttuosità». Non abbiamo alcun motivo di cedere precipitosamente di fronte alla suggestione esercitata da Aes. Infatti (premessi che l'idea di un approccio empirico-scientifico alla morale è del tutto promettente), l'etica evoluzionistica si trova di fronte ad un primo dilemma:

– o, per la fruttuosità di un principio etico, conta soprattutto la sua «profondità» ontologica; e allora il principio biologico è di interesse soltanto temporaneo, poiché bisogna tendere a una riduzione della biologia alla chimica e alla fisica.

– Oppure ne va della comprensione della «specificità» della morale in termini il più possibile vicini al fenomeno: allora, molto prima dei principi biologici, entrano in gioco i principi delle scienze sociali o i principi psicologici.

Per poter stabilire qualcosa riguardo alla sua fruttuosità, bisogna spiegare che cosa Aes significhi. Dietro a formulazioni come «la morale dipende dalla biologia», oppure: «l'azione morale è determinata biologicamente», si possono nascondere diverse tipologie del rapporto fra biologia e morale. Vorrei differenziarne tre, che ricorrono nella letteratura sull'argomento anche se non sono (o

non sono state) sempre tenute distinte l'una dall'altra. Le indicherò come la variante «debole», la «forte» e la «extraforte».

La «variante debole» dell'etica evoluzionistica sottolinea l'origine comune di biologia e morale. L'uomo è un essere biologico e si è tirato fuori dalla natura in un lento e tormentato processo. In sintesi, la morale possiede perciò radici biologiche. Quest'etica è 'evoluzionistica' soprattutto perché fa derivare l'origine e lo sviluppo della morale dal comportamento 'quasi morale' degli animali e dalla 'natura degli uomini'. Nonostante la metafora delle radici lasci quantomeno aperta la possibilità che la morale, a un determinato grado, si sganci dalla biologia, tale sganciamento di regola non viene riconosciuto. Anche il moderno *homo sapiens* è interpretato come un essere che rimane legato a determinate leggi biologiche. Nonostante la biologia compaia solo sullo sfondo, non si ritira completamente: per suo tramite viene tracciato un perimetro, all'interno del quale gli uomini sono autonomi, ma che non possono comunque infrangere a lungo e senza sacrifici.

La «variante forte» dell'etica evoluzionistica non si accontenta di un'origine comune, né di un discorso generale sulle 'radici' biologiche della morale; anche il concetto di un 'perimetro' determinato biologicamente le appare troppo modesto. Dal suo punto di vista è l'intero agire umano a essere in ultima istanza determinato biologicamente, e l'agire morale non fa eccezione. Alla base di questa variante sta il richiamo (evidente) al fatto che l'uomo non soltanto era un essere biologico, ma che lo è anche oggi, e lo sarà sempre. I seguaci di questa posizione forte non contestano peraltro il fatto che, oltre alla biologia, vi siano anche altri fattori che determinano la morale, di tipo culturale o storico: il corredo biologico pone tuttavia alla cultura non soltanto dei confini invalicabili, ma rimane anche il fondamento su cui essa poggia e di cui è funzione. Richard Dawkins, ad esempio, considera l'individuo come «una macchina egoista ... programmata a fare tutto ciò che è meglio per i suoi geni». ⁶ Il fattore decisivo di determinazione sono dunque i geni: essi costituiscono il programma in base a cui funzionano gli organismi. In questa variante 'evoluzionistico' risulta avere all'incirca lo stesso significato di 'genetico'. Non si dà nessun'altra

⁶ R. DAWKINS, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it., Milano 1995, p. 71. Cfr. anche queste impressionanti formulazioni: «Considero una madre come una macchina, programmata a fare qualunque cosa in suo potere per propagare copie dei geni che porta dentro di sé» (p. 131).

morale che la «morale dei geni».⁷ Non sarà possibile rimuovere le determinanti genetiche del nostro comportamento dalla variante forte «fino al momento, fra molti anni, in cui i nostri discendenti avranno imparato a modificare i geni stessi».⁸

La «variante extraforte» dell'etica evoluzionistica, oltre a includere tutte le asserzioni della variante debole e di quella forte, esprime in più l'esigenza di andare al di là della spiegazione biologica del comportamento morale, per giungere a conclusioni normative fondate biologicamente. Il darwinismo sociale tra Ottocento e Novecento può essere considerato la configurazione più estrema di questa variante. Tuttavia, anche gli attuali fautori del naturalismo evoluzionistico non riescono sempre a tenere a freno la loro propensione a una fondazione biologica di norme e valori. Così, soprattutto Edward O. Wilson ha intrapreso in diversi suoi scritti la ricerca di «una nuova moralità, basata su una definizione più veritiera dell'uomo»,⁹ e ha preannunciato una «biologia dell'etica», «che permetterà di scegliere un codice di valori morali più profondamente compreso e più duraturo».¹⁰

2. *I limiti del naturalismo etico*

Consideriamo dapprima l'ultima variante. Questa è soggetta sin dal principio a un'obiezione fondamentale. La variante extraforte si fonda sull'audace tentativo di porre alla base di una interpretazione naturalistica della morale proprio quella teoria (cioè quella darwiniana) che ha completato il processo di «de-moralizzazione» della natura, offrendo in questo modo un contributo decisivo alla delegittimazione del naturalismo 'classico'. La teoria darwiniana dell'evoluzione ha completato infatti il processo di de-moralizzazione della natura, proprio eliminando la differenza tra natura umana e natura non umana. L'essere umano è un essere naturale che si è sviluppato in un lungo e graduale processo a partire dal regno animale ed è così, allo stesso modo di ogni altro genere

⁷ Cfr. E.O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (MA) 1975, pp. 3-7 (trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, cap. «La moralità del gene», Bologna 1979, pp. 3-6).

⁸ E.O. WILSON, *Sulla natura umana*, trad. it., Bologna 1980, p. 69.

⁹ *Ibidem*, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*, p. 135.

di organismo, il prodotto di un gioco cieco di leggi naturali. Pur avendo completamente raggiunto la condizione di *homo sapiens*, l'uomo non è in alcun modo esentato dalle leggi naturali: rimane un essere naturale e, come tale, legato a leggi biologiche. Il messaggio contenuto in questa teoria ha conseguenze tanto evidenti quanto drastiche per l'etica: se la natura umana è una parte della natura in generale, è tanto poco possibile dedurre da essa delle norme etiche quanto farle derivare dalla natura esterna. Le caratteristiche biologiche della natura umana non possiedono una forza normativa maggiore rispetto ai fatti chimici o fisici. Chiunque comprenda il nucleo del messaggio darwiniano e lo prenda sul serio, non può interpretare il progetto di un'«etica evoluzionistica» come l'opera di deduzione delle norme morali da dati biologici.¹¹

I principali teorici contemporanei dell'etica evoluzionistica hanno abbandonato l'idea di una «riconduzione» della morale a leggi biologiche, nel senso di una fondazione e di una giustificazione; piuttosto, si accontentano della spiegazione delle norme morali a partire dagli effetti che le leggi in questione producono. Richard D. Alexander ha in questo senso notato espressamente:

«I will argue, and I hope to show, that evolutionary analysis can tell us much about our history and the existing system of laws and norms, and also about how to achieve any goals deemed desirable; but that it has essentially nothing to say about what goals are desirable, or the directions in which laws and norms should be modified in the future».¹²

Allorché si prende sul serio un'idea di questo tipo, si deve abbandonare completamente la variante extraforte; rimangono da difendere soltanto, nel migliore dei casi, la variante debole o quella forte dell'etica evoluzionistica. Ma non è certo un caso che questa idea non sia sostenuta in maniera strettamente consequenziale neppure da quegli autori che vi si riconoscono. Già la citazione

¹¹ Dal semplice fatto che le norme morali non possono essere fondate biologicamente, Michael Ruse ha concluso in maniera radicale che esse non possano essere assolutamente fondate. Cfr. M. RUSE, *Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen*, in «Zygon», 21 (1986), p. 102.

¹² «Sosterrò, e spero di riuscire a mostrare, che l'analisi evoluzionistica può dirci molto sulla nostra storia e sull'attuale sistema di leggi e norme, e anche sul modo in cui è possibile raggiungere qualsiasi fine si ritenga desiderabile; ma che non ha assolutamente nulla da dire su quali fini siano desiderabili, o sulle direzioni in cui andrebbero modificate le leggi e le norme in futuro»; R.D. ALEXANDER, *Darwinism and Human Affairs*, Seattle - London 1979, p. 220.

di Wilson sopra riportata lascia intendere che i fautori dell'etica evoluzionistica non possono sempre sottrarsi alla tentazione del programma forte – a discapito delle loro sporadiche assicurazioni in senso contrario. Uno dei motivi di questo atteggiamento sta nel fatto che essi attribuiscono un grande significato alla morale. Infatti, non degradano la morale al rango di una semplice parvenza; piuttosto, intendono dare rilievo al fatto che il comportamento morale sia biologicamente possibile, e biologicamente importante. Per l'etica evoluzionistica la morale non è il semplice risultato di una 'costruzione sociale', o di fattori sociali casuali, ma una tendenza comportamentistica radicata profondamente nella costituzione genetica dell'uomo. La morale e l'altruismo sono componenti della natura umana e quindi, in un certo senso, 'necessari per natura'. Ma è proprio questo punto a costituire allo stesso tempo un problema. Infatti, la 'natura umana' si è costituita in decine di migliaia di anni sulla base di condizioni molto differenti rispetto al contesto sociale, e naturale, in cui oggi viviamo. Le tendenze del comportamento (morale) presenti nella nostra costituzione genetica potrebbero avere avuto nel paleolitico un valore adattivo; nel contesto della civilizzazione tecnologica potrebbe invece non svolgere più la funzione di principio guida affidabile del comportamento.¹³ Sembra dunque che all'etica evoluzionistica sia attribuito un compito ulteriore che oltrepassa la spiegazione della morale evolutasi nel corso della storia della specie: chi osserva la natura umana con l'aiuto della sociobiologia, potrà «più facilmente mettersi d'accordo su fini universali all'interno dei limiti di questa natura, e riconoscere delle assolute verità morali, se si potrà mostrare che esistono».¹⁴ In una parola: abbiamo bisogno di una 'nuova morale' e questa la si può ottenere solo sulla base delle vedute biologiche forniteci dalla teoria dell'evoluzione e dalla sociobiologia.

La questione è ovviamente, allora, come ci si debba immaginare la formazione della 'nuova morale' su di una base sociobiologica, se non è possibile dedurre norme e valori dall'evoluzione stessa. I principali protagonisti dell'etica evoluzionistica si accontentano di fare allusioni profetiche e promesse programmatiche: uno dei pochi che ha cercato di discutere i problemi morali concreti in termini di teoria dell'evoluzione e ha cercato di risolverli è Richard

¹³ Si veda C. J. LUMSDEN - E.O. WILSON, *Il fuoco di Prometeo*, pp. 231 ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 232.

D. Alexander. Nel suo libro *The Biology of Moral Systems* si è occupato dei problemi della corsa agli armamenti, dei diritti di figli e genitori, di donne e uomini, e anche di quelli degli embrioni e dei morenti. Nell'ultimo di questi nodi problematici è in discussione in particolare il problema, dibattuto in maniera controversa in relazione alla questione dell'aborto, dei diritti degli embrioni, e si pone la domanda sulle modalità di decisione nel caso di un conflitto di interessi tra un embrione e i suoi genitori. Dopo una breve discussione critica degli argomenti correnti in difesa di un diritto assoluto alla vita dell'embrione, l'autore formula un sua proposta di soluzione che si ricollega alla definizione di morte cerebrale esposta poco prima nel medesimo capitolo. Poiché, dal suo punto di vista, questa definizione può essere considerata un fondamento razionale per rispondere alla questione dei diritti dei morenti, Alexander propone di applicare analogamente la definizione di morte cerebrale alla questione dello statuto morale degli embrioni:

«Suppose we now take the same approach as appears to be currently adopted for determining the rights of the moribund - that of postconsciousness. We can ask if the offspring is conscious or preconscious - that is, whether or not it has acquired any kind of self-knowledge equivalent to that we regard as existing in ourselves».¹⁵

Non è necessario analizzare a fondo, giudicare, o verificare sulla base delle sue implicazioni la soluzione che Alexander cerca di impostare in questo passo. Tuttavia, va tenuto presente il fatto che questa soluzione si fonda su di un tipo specifico di argomentazione, che fa essenzialmente leva sui fattori della consistenza e della coerenza. Le sue argomentazioni hanno spesso questa forma: 'Se argomentiamo in questo caso in una certa maniera, dobbiamo argomentare allo stesso modo in ogni altro caso (impostato allo stesso modo), e la soluzione proposta nel primo caso deve essere applicata al secondo (analogo) caso!'. Non si tratta di una tipologia argomentativa che – come potremmo aspettarci nell'ambito di una teoria genuinamente biologica – sia orientata in maniera scientifico-empirica. Si fa certamente riferimento a fattori biologici, ma tale

¹⁵ «Supponiamo di adottare ora lo stesso approccio che, a quanto pare, viene attualmente adottato per stabilire i diritti del moribondo: quello della cessazione della coscienza. Potremmo dunque chiederci se la progenie è conscia o preconscia – cioè se ha raggiunto una qualche forma di conoscenza di sé analoga a quella che consideriamo esistente in noi stessi»; R.D. ALEXANDER, *The Biology of Moral Systems*, p. 212.

referimento non è assolutamente costitutivo per la proposta normativa di soluzione che viene alla fine formulata. Lo stesso Alexander lo ha notato e messo espressamente in rilievo. La sua risposta alla domanda sui diritti degli embrioni e dei morenti è:

«disappointingly nonradical and (I hope) commonsense, distinguished only by some aspects of attitude in no way restricted to biologists, and by the weighing in of certain kinds of information, especially about conflicts of interest, that are usually not considered ... My opinion stems not from some kind of direct application of biological knowledge, but from a playing of the question of the interests of one individual (or individuals) against those of another (in this case the embryo). Even if others disagree with how I have done it in this case, I can see no alternative to some kind of balancing of interests».¹⁶

Siamo qui chiaramente giunti a un limite dell'impostazione evoluzionistica in etica. È indubitabile: le conoscenze biologiche possono e devono entrare a far parte dell'analisi del problema che si cerca di risolvere; esse potrebbero svolgere un ruolo importante anche nell'identificazione delle diverse possibilità di azione a nostra disposizione. Il punto di vista biologico rende dunque più ampia e più profonda la base di informazioni che utilizziamo nell'analisi e nella soluzione di problemi morali. Tuttavia

– non si può accordare un posto privilegiato a queste informazioni, a scapito di altre. Esse ci aiutano a determinare un tipo specifico di condizioni di sfondo dei problemi morali e non è possibile comprendere perché alle condizioni biologiche sarebbe da ascrivere un peso maggiore rispetto a quelle fisiche, psicologiche o sociologiche.

– Ma soprattutto la biologia non offre alcun contributo alla valutazione delle diverse opzioni di azione. Nella misura in cui tentiamo di risolvere le situazioni problematiche e conflittuali non in maniera violenta e autoritaria, ma in maniera 'razionale', non possiamo fare a meno di soppesare gli interessi concorrenti, e di

¹⁶ «Spiacevolmente non radicale e – mi auguro – di mero buon senso, che si distingue solo per certi tratti attitudinali non specifici dei biologi e per il soppesamento di certi tipi d'informazione, relativi soprattutto ai conflitti d'interesse, che in genere non vengono tenuti in debita considerazione ... La mia opinione non deriva da una sorta di applicazione diretta della conoscenza biologica, ma dal far giocare la questione degli interessi di un singolo individuo (o di più individui) contro gli interessi di un altro individuo – in questo caso l'embrione. Anche se altri non concorderanno con le conclusioni che traggio in questo caso, non vedo alternativa a una qualche forma di bilanciamento degli interessi»; *ibidem*, pp. 208 e 212.

distinguere le pretese giuste da quelle ingiuste. Ci vediamo costretti a formulare criteri alla luce dei quali sia possibile rendere ragione intersoggettivamente di queste stime e distinzioni. In una parola: nel tentativo di trovare soluzioni 'ragionevoli' ai problemi e ai conflitti morali, ci troviamo risospinti verso quel modo di pensare e di argomentare che Wilson¹⁷ ha dimostrato essere antiquato e inadeguato. Possiamo e dovremmo non risparmiarci l'utilizzo della 'saggezza' – se così la si vuol chiamare.

Riassumendo, anche quando riconosciamo la fruttuosità esplicativa della teoria dell'evoluzione, va comunque ribadito che tutte le spiegazioni empiriche che la biologia ci fornisce riguardo alle condizioni del sorgere della morale e ai meccanismi genetici a essa sottostanti, non ci aiutano poi molto a risolvere in maniera costruttiva concreti problemi morali. Di fronte alla domanda su che cosa dobbiamo fare e apprezzare, la biologia rimane senza parole. Il primo limite dell'etica evoluzionistica è dunque la sua irrilevanza normativa e valutativa.

3. *Autonomia e biologia*

Se questo risultato è esatto, il programma extraforte va abbandonato senza scendere a compromessi: per un'etica evoluzionistica adeguata non rimangono allora che le varianti debole o forte. Nella prospettiva della sociobiologia, su cui si fondano tutte le varianti più recenti dell'etica evoluzionistica, l'uomo appare come un essere che aspira a massimizzare la propria progenie. Tutte le azioni umane (e così pure il comportamento animale) possono essere ricondotte, dal punto di vista sociobiologico, direttamente o indirettamente proprio a questo fine. La sociobiologia avanza così la pretesa di avere individuato scientificamente gli impulsi ultimi e fondamentali del comportamento umano. Secondo Richard D. Alexander il

¹⁷ «Poiché le guide della natura umana devono essere esaminate per mezzo di un complicato gioco di specchi, esse sono un argomento ingannevole, sempre un tranello per i filosofi ... Soprattutto, per il nostro stesso benessere fisico, se non per altro, la filosofia etica non deve essere lasciata nelle mani di chi è soltanto saggio»; E. O. WILSON, *Sulla natura umana*, pp. 8-9. Cfr. anche la tesi meno recente: «that the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of philosophers and biologicised» (che sia giunto il momento di togliere temporaneamente l'etica dalle mani dei filosofi e di biologizzarla); E.O. WILSON, *Sociobiology*, p. 562 (trad. it., p. 569).

significato filosofico della teoria dell'evoluzione consiste nel fatto che questa rappresenta l'unica base teorica per una autentica spiegazione complessiva dell'agire umano:

«I emphasized what I see as the philosophical significance of evolution because it is defensible as the only theoretical base from which to undertake a truly comprehensive analysis of human activities and tendencies».¹⁸

I sostenitori dell'etica evoluzionistica mettono generalmente in connessione questa pretesa totalizzante di spiegazione con l'accusa, mossa alla filosofia 'tradizionale', di considerare l'uomo un essere 'privo di corpo', che seguirebbe unicamente impulsi razionali, e di ignorare sistematicamente la realtà dell'agire umano e i suoi impulsi (biologici). Così Edward O. Wilson ha polemizzato in particolare contro John Rawls, rimarcando sarcasticamente: «that justice as fairness is an ideal state for disembodied spirits».¹⁹ Sullo stesso punto insiste anche Richard D. Alexander, quando obietta, anch'egli contro Rawls, che

«he failed to explain why people strive, and what he left out seems to be the crux of the problem, and the source of the conflicts of interest that lead to ethical questions».²⁰

Con il rinvio agli impulsi biologici dell'agire umano l'etica evoluzionistica predispone invece una teoria dell'agire e della motivazione dell'agire che deve comprendere l'uomo come un essere reale, legato alle condizioni naturali e rende evidente che nel suo agire non si tratta di «bazzecole», ma di interessi e conflitti di interesse vitali, profondamente radicati. Anche quest'ultimo punto è stato evidenziato soprattutto da Alexander, che lo ha posto

¹⁸ «Ho posto l'accento su quella che io considero la rilevanza filosofica dell'evoluzione in quanto la si può difendere come la sola base teorica da cui è possibile intraprendere un'analisi davvero completa delle attività e tendenze umane»; R. D. ALEXANDER, *Darwinism and Human Affairs*, p. XI.

¹⁹ «Che la giustizia come imparzialità è uno stato ideale per spiriti incorporei»; E. O. WILSON, *Sociobiology*, p. 563 (trad. it., p. 569). Va tuttavia notato che Rawls non ha affatto escluso l'esistenza di fondamenti biologici dei principi di giustizia. Nel suo libro riporta le opinioni di etologi come Konrad Lorenz e Irenäus Eibl-Eibesfeld, e di sociobiologi come R. B. Trivers, per concludere i passaggi corrispondenti con la frase: «Se questa ipotesi è corretta, allora, ancora una volta, i principi di giustizia hanno un fondamento più saldo»; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano 1989, p. 411.

²⁰ «Non è riuscito a spiegare perché le persone si sforzano, e ciò che ha tralasciato sembra essere proprio il nocciolo del problema e la fonte dei conflitti d'interesse che conducono alle questioni etiche»; R. D. ALEXANDER, *Darwinism and Human Affairs*, p. 239.

al centro della propria teoria della morale: i problemi etici hanno le loro radici esclusivamente in interessi biologici conflittuali. Secondo il teorico, la biologia evoluzionistica avrebbe da offrire, in riferimento ai problemi etici del nostro tempo, due importanti contributi: anzitutto, essa rende più acuta la coscienza del fatto che sono proprio questi interessi conflittuali a stare alla base delle questioni etiche, e, secondariamente, identifica, in casi specifici, la natura e la virulenza dei conflitti in questione.

«Undoubtedly the most dramatic and unnerving aspect of these contributions is the argument, or realization that all conflicts of interest among individuals resolve into conflicts over the differential reproduction of genetic units, hence, that conflicts of interest exist solely because of genetic differences among individuals, or histories of genetic differences among individuals interacting in particular fashions».²¹

Tra le diverse obiezioni che, nell'ambito della teoria dell'azione, possono essere rivolte all'impostazione sociobiologica, ne vorrei delineare qui brevemente soltanto una. Non è mirata a confutare il modello esplicativo sociobiologico, ma a determinarne il raggio d'azione, assai più ridotto di quanto i sociobiologi non vogliano generalmente ammettere. Sebbene si possa difficilmente contestare l'efficacia delle determinanti biologiche sull'agire umano, rimane comunque da chiedersi fino a che punto una tale efficacia si estenda. Già una prima ricognizione della letteratura sul tema mostra che la plausibilità delle spiegazioni sociobiologiche cresce quando, per spiegare qualcosa, lo si pone in relazione al comportamento riproduttivo: fenomeni come la doppia morale sessuale, la tendenza all'ipergamia nelle donne, o il tabù dell'incesto, si possono interpretare abbastanza bene e in maniera plausibile in termini di riproduttività. Ma le cose stanno diversamente quando si tratta di spiegare in un'ottica sociobiologica la nascita della lirica trobadorica provenzale, l'unificazione dell'Italia nel 1861, o il crollo della borsa del 1929. La sociobiologia può identificare impulsi all'azione molto generali e per nulla specifici dal punto di vista culturale. Ogni impulso all'agire è infatti identico in Ales-

²¹ «Senza dubbio l'aspetto più drammatico e snervante di questi contributi è la tesi, o la presa d'atto, che tutti i conflitti d'interesse tra gli individui sono riconducibili a conflitti sulla riproduzione differenziale di unità genetiche e, dunque, che i conflitti d'interesse esistono solo a causa delle differenze genetiche tra gli individui, o a causa di storie di differenze genetiche tra individui che interagiscono in maniere particolari»; *ibidem*, pp. 270 ss.

sandro Magno e George Bush, nei pittori del Quattrocento e negli artisti pop, in un antico commerciante di grano e nel manager di una multinazionale alimentare.

Anche se è esatto affermare che gli uomini, sempre e ovunque, mirano a massimizzare la loro progenie, saremmo lieti di sapere perché cercano di raggiungere questo scopo una volta con l'ausilio della lirica trobadorica, un'altra con la musica rock, votando ora per il partito ABC, ora per quello XYZ. Ciò che nell'azione umana maggiormente ci interessa non sono perlopiù gli impulsi sempre uguali, ma piuttosto le differenti modalità con cui gli impulsi vengono seguiti. Ma in questo modo l'ago della bilancia si sposta sulle differenti condizioni culturali della massimizzazione della *inclusive fitness*. Per quanto una teoria dell'azione umana, oltrepassando l'ambito del totalmente generale, debba essere in grado di spiegare anche le concrete azioni morali, ciò può avvenire soltanto attraverso la concentrazione di tutte quelle 'condizioni di sfondo' che non sono di natura biologica, ma sociologica, economica, culturale ecc. Fare della sociobiologia la base di una teoria dell'azione è paragonabile al tentativo di voler dedurre dalla teoria del motore a combustione interna la densità di circolazione e la direzione del traffico.

Posta questa limitazione, rimane da affrontare un'ulteriore questione che riveste un significato centrale per il problema dell'azione morale, e su questa mi soffermerò più nel dettaglio nella sezione seguente. Si tratta del margine di azione che i meccanismi biologici della massimizzazione della *inclusive fitness* lasciano alla decisione e all'agire individuale. In altri termini, dobbiamo interpretare le determinanti biologiche nel senso della variante 'debole' descritta sopra, ovvero come tendenze dell'azione umana del tutto malleabili, influenzabili, o forse addirittura contrastabili, oppure nel senso della variante 'forte', per cui l'azione umana è sottoposta all'inesorabile comando dei geni, e la biologia riveste la funzione del destino? È del tutto evidente che una tale questione concerne il problema dell'autonomia umana. In quanto capacità di darsi una legislazione normativa, l'autonomia costituisce un presupposto concettuale necessario per affrontare il discorso morale: laddove non si dà possibilità alcuna di un volere e di un agire indipendenti da impulsi naturali, laddove cioè non sussiste alcuna libertà di scelta, non è neppure possibile in assoluto parlare di morale. Anche

i sostenitori dell'etica evoluzionistica lo hanno esplicitamente riconosciuto.²²

A questo proposito bisogna sgomberare completamente il campo da un equivoco ricorrente, che deriva da due false interpretazioni strettamente connesse tra loro.

– Il concetto filosofico di autonomia non concepisce in alcun modo l'uomo come un 'essere privo di corpo', che si libra in un mondo etereo di pensieri e argomentazioni. L'idea dell'autonomia non vuole affatto aggirare gli impulsi naturali e i fattori che determinano oggettivamente l'azione umana. La realtà di questi impulsi e fattori di determinazione non viene messa in discussione neppure da un'etica così 'idealistica' come quella kantiana. Fondamentale, per l'idea dell'autonomia, non è la negazione degli impulsi empirici (tra cui anche quelli biologici), ma piuttosto l'idea che gli individui se ne possano distanziare tramite la riflessione e l'agire pratico.

– Da ciò consegue che l'autonomia non deve affatto essere intesa in senso assoluto. Fino a che gli impulsi sono realmente attivi, si devono piuttosto ammettere gradi differenti di autonomia.

Nonostante nei testi di sociobiologia si trovino molte asserzioni che conducono a un 'duro' determinismo genetico, d'altra parte viene molto spesso ammesso che senza (un minimo di) autonomia non è assolutamente possibile parlare di 'morale'. Infatti, un'azione completamente determinata può essere classificata come 'morale' o 'immorale' con la stessa legittimità della caduta di una pietra o della crescita di un albero.²³ Alcuni sociobiologi considerano la loro teoria addirittura come un contributo alla presa di distanza dagli impulsi biologici postulati dalla sociobiologia stessa. Secondo Lumsden e Wilson

«una comprensione scientifica della natura umana e il processo della coevoluzione genetico-culturale possono fornire una certa misura di indipendenza intellettuale dalle forze che ci hanno creato. Esse possono rafforzare la libera volontà. La vera libertà consiste nello scegliere i nostri padroni mediante una procedura che ci consente di comandarli».²⁴

²² Cfr. C.J. LUMSDEN - E.O. WILSON, *Il fuoco di Prometeo*, p. 226. I meccanismi biologici – qui si afferma – «non determinano i precetti etici o le decisioni necessarie in maniera prefissata. Esse richiedono sempre che venga fatta una scelta, e in questo senso assicurano la libera volontà».

²³ Cfr. K. BAYERTZ, *Autonomie und Biologie*, in K. BAYERTZ (ed), *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993, pp. 327-359.

²⁴ C. J. LUMSDEN - E.O. WILSON, *Il fuoco di Prometeo*, p. 220.

E persino Richard Dawkins non può fare a meno di completare le sue duecento pagine di esposizione con uno sguardo conciliante nei riguardi dell'autonomia umana:

«Abbiamo il potere di andare contro ai nostri geni egoisti ... Possiamo addirittura discutere modi di coltivare deliberatamente l'altruismo disinteressato e puro – qualcosa che non trova posto in natura ... Siamo stati costruiti come macchine dei geni ... ma abbiamo il potere di ribellarci ai nostri creatori. Noi, unici sulla terra, possiamo ribellarci alla tirannia dei replicatori egoisti». ²⁵

Si può mostrare che si tratta unicamente di manovre elusive che non hanno alcuno spazio all'interno del paradigma sociobiologico; ma non voglio soffermarmi oltre su questo punto. ²⁶ Vorrei piuttosto chiedermi quali sono le conseguenze dell'abbandono della «variante forte», e che cosa succede se l'etica evoluzionistica si accontenta del modesto riferimento alle 'radici' biologiche della morale e al 'perimetro' – ampio – tracciato dai geni all'autonomia umana. La mia tesi è che, in questo modo, scompare irrimediabilmente l'attrattiva di un'impostazione evoluzionistica in etica. Ciò che ancora sussiste è l'idea che ogni sistema morale debba prendere in considerazione le condizioni biologiche entro cui l'esistenza umana si inquadra. La prospettiva biologica in etica si riduce, nell'ambito della variante debole, a conoscenze come: «L'uomo deve mangiare per motivi biologici, dunque nessuna morale gli può vietare il cibo!»? Ma questo lo sappiamo già da molto tempo. E se il guadagno, in termini di conoscenza, dell'etica evoluzionistica si limita a questo, allora dobbiamo certo ammettere che le sue vedute siano vere, ma, contemporaneamente, aggiungere che sono triviali. ²⁷ E con questo giungiamo al secondo dilemma dell'etica evoluzionistica:

– o questa si appoggia su di una variante forte, deterministica della sociobiologia; e allora è certamente provocatoria e attraente

²⁵ R. DAWKINS, *Il gene egoista*, p. 210. Ci si deve naturalmente chiedere come questo passaggio si accordi con le formulazioni citate nella nota 8.

²⁶ Nel mio saggio *Autonomie und Biologie* ho cercato di mostrarlo attraverso una serie di considerazioni di teoria della scienza.

²⁷ Chi stentasse a crederlo, vada a leggere Franz Wuketits, che elogia l'etica evoluzionistica per questa idea: «L'etica sessuale della chiesa cattolica, ad esempio, semplicemente non tiene conto delle possibilità dell'uomo: non è 'vivibile'. Allo stesso modo, si potrebbe pretendere che ogni uomo debba dormire esclusivamente tre ore al giorno. Ma anche se una tale massima fosse solida dal punto di vista etico, sarebbe contraria ai principi biologici e non la si potrebbe dunque rispettare»; F. WUKETITS, *Moral – Eine biologische oder biologistische Kategorie?*, in «Ethik und Sozialwissenschaften», 1 (1990), p. 164.

dal punto di vista teorico, ma è incapace di formulare una teoria della morale, dal momento che questa presuppone (per sua stessa ammissione) l'autonomia.

– Oppure accetta questa porzione minima di autonomia; ma allora è risospinta verso affermazioni deboli sul nesso tra la biologia e la morale e corre il rischio di diventare banale.

4. *Altruismo e «modello arbitrale» in etica*

La sociobiologia è fondamentale per l'etica evoluzionistica, non solo perché spiega perché gli uomini agiscono, ma soprattutto perché spiega perché gli uomini agiscono moralmente. L'attrazione esercitata in etica dall'impostazione biologico-evolutiva consiste non da ultimo nel fatto che offre un'interpretazione fondata scientificamente, completamente a-metafisica e soprattutto naturale della morale. Un'interpretazione che si fonda, in sintesi, sulla tesi che l'agire morale sia soltanto un caso speciale dell'agire umano. Tutto l'agire umano (come il comportamento degli animali) è fondamentalmente egoista, nel senso che mira a far aumentare il più possibile i propri geni nella generazione successiva. In un'ottica sociobiologica l'agire morale non fa eccezione in proposito. La particolarità che distingue l'agire morale da quello egoistico è puramente esteriore: se, dal lato «fenotipico», l'agire morale è indirizzato contro il proprio interesse alla procreazione, ad uno sguardo più attento si rivela, dal lato «genotipico», egoista. Allo stesso modo che, al mero tatto, il leggendario re Mida trasformava ogni cosa in oro, così ogni comportamento si rivela al sociobiologo, a una pura e semplice osservazione, egoismo.

Questo 'smascheramento' di ogni forma di altruismo come egoismo è stato spesso criticato, come lo sono state anche molte teorie filosofiche più lontane nel tempo (Hobbes, Spinoza ecc.) che hanno sostenuto la stessa cosa. Ma non voglio seguire ora questa linea critica, quanto piuttosto puntare l'attenzione su di un altro punto problematico. Se infatti l'etica evoluzionistica pretende di disporre di una teoria della morale fondata scientificamente e sostenuta empiricamente, così, quanti si riconoscono in essa, devono già sapere quali delle molteplici modalità fattuali di comportamento siano 'moralì'. Naturalmente, ogni teoria della morale deve prendere le mosse da una determinata pre-comprensione della morale, prima che possa

iniziare la sua opera peculiare di esplicazione, sistematizzazione o fondazione. Di regola, però, questo non comporta una grossa difficoltà, dal momento che ogni teorico della morale, in quanto membro della società, cresce all'interno di una tradizione morale che gli trasmette una forma di precomprensione. Un veicolo importante di questa mediazione è costituito da quei modelli d'azione morale che sono entrati a far parte del patrimonio comune in forma di miti, favole o racconti, o che vengono illustrati nell'educazione morale come esempi emblematici di pensiero e azione morale. La parabola del buon Samaritano può valere, per la tradizione morale di stampo cristiano, come un paradigma caratteristico di comportamento morale. Anche in etica questi paradigmi giocano un ruolo chiave: costituiscono la materia di cui essa è costituita, quei casi esemplari che vengono esplicitati e interpretati dal punto di vista filosofico. La scelta di un paradigma (o di paradigmi) del comportamento morale è di notevole significato per ogni teoria della morale, dal momento che essi permettono di stabilire il 'fenomeno fondamentale' della morale, e, nel contempo, ciò che l'etica deve spiegare. Va da sé che l'etica ha un esito del tutto differente, a seconda che si scelga come paradigma dell'agire morale l'amore caritatevole per il prossimo del buon Samaritano o il cameratismo di un ufficiale di un dittatura militare latino americana.

Si pone allora un problema per l'etica evoluzionistica, in quanto la precomprensione che tutti inevitabilmente possediamo pone un limite invalicabile alla sua pretesa di scientificità. I contenuti morali della nostra precomprensione sono indubbiamente presupposti morali, ma non possono essere confermati o confutati con argomentazioni empiriche. Chi – tanto per rimanere all'esempio precedente – scegliesse come paradigma di solidarietà tra gli uomini il cameratismo di un ufficiale di un dittatura militare latino americana e ne facesse il punto di partenza di un'etica, potrebbe essere confutato tramite il riferimento ai fatti così poco quanto un teorico dell'arte che si ostinasse a considerare i romanzi di Ludwig Ganghofer, le composizioni di Franz Lehar, e i dipinti di Bernard Buffet, i modelli paradigmatici in cui si è incarnata 'la bellezza'. Con ciò non si vuole affermare che i paradigmi vengano scelti arbitrariamente o che non si diano argomenti pro o contro la scelta di determinati paradigmi. Si intende soltanto evidenziare che si tratta di un tipo di argomentazione differente da quella caratteristica del campo delle scienze empiriche. Ma qui incontriamo una limitazione

di principio di ogni tentativo di scientifizzazione dell'etica: ogni tentativo del genere deve muovere da premesse che non possono trovare una conferma empirica. E ciò vale naturalmente anche per l'etica evoluzionistica.

Vorrei mostrare, in conclusione, che questo punto ha una rilevanza molto ampia. L'etica evoluzionistica prende infatti le mosse da un paradigma morale che, se non falso, è quantomeno problematico e unilaterale, e la conduce verso una comprensione della morale incompleta e banale. In che cosa consiste questo paradigma? In riferimento agli animali compaiono nei testi specifici sul tema sempre due modelli di comportamento: la madre che si sacrifica per la propria prole; e il grido di allerta, che vuole richiamare l'attenzione dei compagni sulla vicinanza di un predatore, e che mette però in pericolo chi lo ha lanciato. Si tratta, cioè, di modalità di comportamento in cui un individuo mette in pericolo i propri interessi per garantire quelli degli altri. In breve: la 'morale' viene identificata con l' 'altruismo': «The concept of morality implies altruism or self-sacrifice».²⁸ A proposito dell'enfasi con cui si sottolineano disinteresse e spirito di sacrificio, non è esagerato parlare di un «modello samaritano» di morale. Questo mostra anzitutto quanto sia convenzionale l'etica evoluzionistica. A discapito dell'atteggiamento rispettoso verso tutte le tradizioni professate dai suoi fautori, l'etica evoluzionistica è infatti stabilmente collocata sul terreno di una comprensione della morale di stampo cristiano.

È indiscutibile che l'altruismo appartenga ai fenomeni fondamentali della vita morale e agli oggetti preferenziali della riflessione morale: ma non per questo è l'unica componente della morale. E ciò risulta già dal fatto che non ogni forma di disinteresse e di sacrificio è morale (si pensi solo agli attentati suicidi). Rimanere legati esclusivamente all'altruismo induce a eroicizzare smisuratamente la morale. I paradigmi sociobiologici della madre e del grido d'allarme fanno apparire la morale come un gioco a somma zero, in cui ciò che viene vinto da una parte viene perso dall'altra. Ma si tratta di un'immagine totalmente inadeguata; poiché, nonostante vi siano contesti e situazioni in cui la rinuncia e il sacrificio di se stessi risultano indispensabili, in generale la morale non esige alcun atto

²⁸ «Il concetto di moralità implica l'altruismo o il sacrificio di sé»; R.D. ALEXANDER, *The Biology of Moral Systems*, p. 12.

eroico. Ciò che invece abitualmente richiede è una ponderazione 'obiettiva' e imparziale degli interessi e dei diritti in conflitto, nella disponibilità a distanziarsi in parte dai propri interessi, e nel rinunciare a farsi valere possibilmente anche laddove se ne avrebbe il potere. In altri termini, la morale non esige da noi necessariamente la realizzazione di determinate azioni, quanto piuttosto la rinuncia a compiere determinate azioni. È una caratteristica generale dell'etica evoluzionistica quella di mettere progressivamente in ombra questa componente antierica della morale e, insieme a essa, anche quell'altra componente che è (almeno) altrettanto importante per la morale quanto l'altruismo. Alludo all'idea di uno specifico punto di vista morale, a partire dal quale gli interessi²⁹ e le pretese conflittuali possono essere messe alla prova nella loro legittimità (morale). A differenza degli animali, che pur sperimentando analoghi conflitti d'interesse, possono risolverli secondo l'effettivo 'diritto del più forte' (regolato naturalmente da modelli di comportamento istintuali o appresi), gli uomini possiedono la capacità intellettuale di richiedere la regolamentazione normativa di una pretesa, e la capacità comunicativa di discutere della risposta corretta da dare a questa richiesta. Da ciò deriva – in teoria – la possibilità di risolvere tali conflitti d'interesse senza violenza, ma equilibrando e appianando gli interessi in contrasto da un punto di vista normativo. A differenza del «modello samaritano», possiamo parlare in questo caso di un «modello arbitrale» di morale che mette in primo piano non l'altruismo, ma l'imparzialità e l'equità.³⁰

Questa dimensione fondamentale di imparzialità ed equità non è passata inosservata nell'etica evoluzionistica soltanto per motivi contingenti; credo – ed è questa la mia tesi conclusiva – che questa dimenticanza sia conseguente all'impostazione evoluzionistica stessa. Infatti, il modello arbitrale presuppone naturalmente che le determinanti biologiche del comportamento umano lascino spazio a decisioni (più o meno) libere secondo criteri imparziali; ma questo può essere accettato solo nell'ambito della variante debole dell'im-

²⁹ Si potrebbe qui ricordare l'affermazione di Alexander, che tutta la morale sia in ultima analisi espressione di conflitti tra interessi: R.D. ALEXANDER, *Darwinism and Human Affairs*, p. 270, e, dello stesso autore, *The Biology of Moral Systems*, pp. 1, 34 ss., 78, 89 ss.

³⁰ Non è difficile comprendere che questi due modelli non si escludono reciprocamente: non solo l'uno non esclude l'altro, ma si comportano in maniera complementare l'uno nei riguardi dell'altro.

postazione evoluzionistica. Il modello arbitrale presuppone pertanto proprio ciò che i sostenitori dell'etica evoluzionistica ammettono solo contro voglia, poiché sottrae valore alla loro stessa concezione: che la risposta alla domanda su quando l'azione umana debba essere considerata 'buona' o 'giusta' non deriva dai meccanismi dell'evoluzione.

Contratto e comportamento

di *Mario Ricciardi*

Nella seconda metà del Novecento sono state avanzate diverse proposte di naturalizzazione di ambiti di riflessione che tradizionalmente appartenevano alla filosofia, ma che non hanno ancora soddisfatto i requisiti per essere considerati scienze naturali, come l'epistemologia, la logica o l'etica. Che queste proposte riescano davvero a realizzare il proprio obiettivo senza che qualcosa di essenziale vada perduto è oggetto di discussione. Non è mia intenzione entrare nei dettagli di questa controversia che richiederebbe, per essere affrontata seriamente, spazio e competenze superiori a quelle di cui dispongo. Vorrei invece discutere alcuni problemi preliminari connessi alle proposte di naturalizzazione di nozioni il cui studio appartiene da sempre al dominio dell'etica. In quest'ambito di riflessione la recente proliferazione delle ipotesi di naturalizzazione è stata probabilmente stimolata dallo straordinario sviluppo che ha avuto l'indagine sui fondamenti filosofici della biologia, e in particolare sulla teoria dell'evoluzione. Mentre i naturalisti del passato prossimo vedevano nel metodo della fisica (o più in generale delle scienze naturali matematizzate o matematizzabili) il paradigma cui ispirarsi per procedere nel ricondurre all'ordine fenomeni spesso recalcitranti, i più recenti sostenitori di tale indirizzo hanno trovato invece nelle spiegazioni evoluzionistiche il modello cui ricorrere per la risoluzione dei problemi che un tempo rientravano nel dominio dell'etica. Con quale effetto non è difficile dire. Che ci siano delle spiegazioni evoluzionistiche plausibili (anzi, per quel che ne sappiamo, le più plausibili) della selezione di certe capacità degli esseri umani è stato proposto da alcuni come segno dell'inesorabile declino dei modi tradizionali di affrontare i problemi che riguardano il giudizio sull'azione umana e le sue conseguenze. Come spesso accade

quando un'idea diventa fissa, un certo numero di risultati interessanti e di genuini progressi in vari campi di indagine si è accompagnato a molte dichiarazioni programmatiche e a un fragoroso suono di fanfare. Ciò è accaduto, mi pare, anche nel campo di cui vorrei occuparmi, che è quello dei contratti.

A fronte di indiscutibili progressi sul piano della spiegazione del perché certi tipi di comportamento cooperativo possano essere stati selezionati per il contributo che danno alla sopravvivenza dei gruppi che li hanno sviluppati e trasmessi ai propri discendenti, l'apporto dei naturalisti sul piano dell'etica normativa risulta di ben scarso peso.¹ Le spiegazioni evoluzionistiche ci dicono come mai un certo comportamento si è imposto, e in parte perché l'istituzione che ne è il prodotto sul piano dell'ontologia sociale abbia una presa così forte sul nostro modo di vivere, ma non sembrano essere in grado di offrire alcun contributo alle domande normative dell'etica. Come bisogna comportarsi in una certa circostanza? Cosa è giusto, o bene, o opportuno fare in una situazione? Credo che ciò dipenda dal fatto che il naturalismo, come ipotesi di ricerca, non tenta nemmeno di rispondere a questo tipo di questioni perché le considera in un certo senso di superficie, dipendenti da una prospettiva soggettiva che sarebbe compito della scienza superare. Alcuni naturalisti non si accontentano di niente altro che la totale eliminazione della filosofia come essa è tradizionalmente concepita, altri propongono dei programmi di ricerca, che talvolta finiscono per sfumare verso un'indagine di tipo empirico che cerca di riformulare (e possibilmente risolvere) questo o quel problema filosofico tradizionale alla luce dei risultati di qualche scienza naturale. Non escludo che il secondo tipo di naturalismo possa offrire dei contributi genuini alla risoluzione (forse alla dissoluzione) di alcuni problemi filosofici. Sono meno persuaso delle possibilità di successo del primo tipo di naturalismo, che credo abbia piuttosto le caratteristiche di un'ideologia. Per questo, prima di argomentare in breve le ragioni per cui una nozione come quella di contratto resiste ai tentativi di darne una descrizione che sia del tutto non soggettiva, perché non c'è una «scienza naturale» dei contratti, vorrei tentare di offrire un piccolo contributo alla ricostruzione della mentalità naturalista.

¹ A. ROSENBERG, *Darwinism in Moral Philosophy and Social Theory*, in J. HODGE - G. RADICK (edd), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge 2003, pp. 310-332.

Nella filosofia contemporanea si usa spesso l'espressione «naturalismo» per caratterizzare la posizione di chi attribuisce alle scienze naturali un ruolo paradigmatico nell'individuazione del metodo per arrivare alla conoscenza e, in conseguenza, degli oggetti su cui concentrare l'indagine.² Pur essendo di solito un filosofo, il naturalista manifesta insoddisfazione per il modo in cui la filosofia viene tradizionalmente intesa. Se richiesto di dare una spiegazione della propria insofferenza nei confronti di ciò che i suoi colleghi fanno e hanno sempre fatto, questo tipo di filosofo menziona la mancanza di rigore, o la mancanza di risultati conclusivi, o l'irrelevanza pratica del loro lavoro. C'è ragione di pensare che ci sia una connessione tra queste accuse. La mancanza di rigore sarebbe un ostacolo nel raggiungere risultati conclusivi, e questa a sua volta sarebbe all'origine della inefficacia della filosofia. La diagnosi del male suggerisce la cura. Quale disciplina ha mostrato negli ultimi secoli, e ancor più negli ultimi decenni, una straordinaria capacità di incidere sul nostro modo di vivere? La risposta è ovvia: la scienza, o meglio, le scienze naturali. Dunque è a queste che bisogna rivolgersi in cerca di un modello per la filosofia. Nelle sue forme più radicali il naturalismo spinge la propria proposta di modificare il modo di fare filosofia fino alle sue estreme conseguenze. La filosofia dovrebbe semplicemente suicidarsi. Gli indirizzi di ricerca che, nati all'interno della filosofia, riescono a trasformarsi in scienza

² Ignoro chi sia stato il primo a usare l'espressione in questo modo. L'idea ha una storia lunga e prestigiosa (naturalisti possono essere considerati in qualche misura Spinoza, Hume e Bentham), ma sospetto che l'uso del termine nel senso di cui si è detto risalga ai dibattiti seguiti alla pubblicazione delle idee di Darwin. Di importanza cruciale credo sia stato un lavoro di Arthur James Balfour, la cui prima edizione è del 1895, che introduce il termine definendolo in modo simile a quello corrente nella letteratura odierna. Cfr. A.J. BALFOUR, *The Foundations of Belief*, London 1901, pp. XII, 6-9 e 98-99. A conferma della mia ipotesi, cfr. A. SETH, *The Term «Naturalism» in Recent Discussion*, in «The Philosophical Review», 5 (1896), pp. 576-584. Altri esempi si trovano in due serie di Gifford Lectures di James Ward (le prime, pubblicate in due volumi come *Naturalism and Agnosticism*, London 1899; le seconde, come *Pluralism and Theism*, Cambridge 1911). Il termine è impiegato anche da Henry Sidgwick (cfr. H. SIDGWICK, *Philosophy. Its Scope and Relations*, London 1901). Per Sidgwick il naturalismo coincide con il positivismo, e consiste nel negare la possibilità di una conoscenza di come le cose debbano essere, concentrandosi invece sullo studio di come esse sono (p. 24). Ciò spiega, verosimilmente, l'uso del termine fatto da G.E. Moore che lo impiega discutendo, tra le altre, le idee di Mill e Spencer sul valore. Cfr. G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, pp. 37-58 (trad. it. *Principia ethica*, Milano 1964). L'autore cui si deve la ripresa del termine, e della nozione, di naturalismo nella filosofia del dopoguerra è, come è noto, W.V.O. Quine. Cfr. W.V.O. QUINE, *Epistemology Naturalized*, in W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, pp. 69-90 (trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma 1986, pp. 95-113).

(come è accaduto alla psicologia o alla linguistica) sono degni di essere portati avanti. Gli altri, se non si adeguano, meritano di essere abbandonati al proprio destino.

La caratterizzazione che ho proposto è molto vaga. Ciò nonostante è vulnerabile all'obiezione che essa si applicherebbe solo ad alcuni dei filosofi contemporanei che si potrebbero considerare dei naturalisti. La priorità che ho attribuito all'epistemologia rispetto all'ontologia, tanto per fare un esempio, si può rintracciare nel lavoro di Quine,³ ma non è condivisa da ciascuno dei naturalisti che un interlocutore competente sarebbe in grado di nominare. Una pregevole rassegna delle varietà del naturalismo contemporaneo distingue temi ontologici e metodologici di tale orientamento, e sottolinea che il naturalismo ontologico può essere declinato anche come una tesi semantica. Si dovrebbero inoltre distinguere le versioni meno attuali di questa posizione (un buon esempio potrebbe essere Herbert Spencer) da quelle contemporanee. Per queste ultime gli autori della rassegna propongono l'etichetta di «naturalismo scientifico».⁴ Inutile dire che, con l'aumentare delle distinzioni, la faccenda si complica sempre più. A tal punto che la constatazione, frequente in letteratura, per cui il termine si usa in modi diversi, alcuni dei quali sono tanto distanti da rendere legittimo il dubbio che si stia parlando della stessa cosa, potrebbe spingere qualcuno ad abbandonare del tutto il tentativo di proporre una caratterizzazione unitaria, e lasciar semplicemente perdere questo tipo di classificazione. Credo che questa soluzione sia troppo drastica. Anche se una ricognizione dei diversi sensi in cui si può intendere il naturalismo dovesse giungere alla conclusione che non c'è un tratto comune che sia specifico di ciascun autore che si possa ragionevolmente considerare un naturalista, sarebbe comunque valsa la pena di aver svolto l'indagine. Il tentativo di ricostruire le caratteristiche di un movimento o di uno stile in qualsiasi campo, anche se non produce una definizione, coltiva la sensibilità nei confronti di aspetti del pensiero che spesso rimangono sullo sfondo.

³ Sul punto, cfr. W.V.O. QUINE, *Things and Their Place in Theories*, in W.V.O. QUINE, *Theories and Things*, Cambridge (MA) 1981, pp. 1-23.

⁴ Cfr. M. DE CARO - D. MACARTHUR, *Introduction: The Nature of Naturalism*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, Cambridge (MA) 2004, pp. 1-17 (trad. it. *La mente e la natura*, Roma 2005).

La strada migliore da seguire per l'indagine sul naturalismo è quella che si usa normalmente quando si cerca di ricostruire le caratteristiche di un movimento politico. Non c'è dubbio che «liberalismo» si possa impiegare in modi diversi. Pensatori che contano come liberali secondo una descrizione, non rientrano nella stessa categoria secondo altre descrizioni che, almeno in prima approssimazione, appaiono altrettanto plausibili. Ciò non vuol dire, però, che non ci siano delle somiglianze tra i vari liberali. Verosimilmente esse saranno più che altro delle «somiglianze di famiglia», tratti condivisi da alcuni e non da altri membri della compagnia ideale che si cerca di ricostruire, che però avranno a loro volta ulteriori caratteristiche in comune con altri autori che siamo abituati a classificare come appartenenti allo stesso gruppo. Due pensatori che possiamo considerare liberali non saranno necessariamente in favore delle stesse politiche in ogni circostanza, e questo dovrebbe spingerci a raffinare le nostre descrizioni quando si passa dalla caratterizzazione molto generale di un movimento o di uno stile di pensiero (come quando si dice che per tutti i liberali la libertà è un valore) al tipo di ricostruzione accurata che è il presupposto indispensabile della discussione di una tesi. L'esperienza nel campo della filosofia politica mostra che, quando ci si sposta lungo l'asse che conduce dall'astratto al concreto, le caratterizzazioni generali diventano sempre meno interessanti. Se voglio capire se quel che Rawls sostiene su questo o quello è vero (o anche semplicemente plausibile), che egli sia in qualche senso un liberale appare col procedere sempre meno importante. L'indagine sulle caratteristiche di un movimento o di uno stile di pensiero non può che muovere da una caratterizzazione vaga che normalmente, come nel nostro caso, non risulta del tutto adeguata. Ciò nonostante è da qualcosa del genere che dobbiamo partire perché l'alternativa di una definizione stringente, proprio in quanto meno vaga, escluderebbe autori che abbiamo ragione di includere sulla base di altre considerazioni. Far parte di un movimento o di uno stile di pensiero non è infatti come essere membro di un circolo o di un ordine professionale. Non ci sono requisiti formali da soddisfare per essere ammessi o un albo che provi la correttezza dell'attribuzione. Oltre a ciò che un autore sostiene e afferma, si deve prendere in considerazione quel che assume, anche quando si tratti di idee di carattere molto generale che potrebbero essere, almeno in parte, inconsapevoli o inarticolate. Inoltre, la costruzione

del profilo di un movimento o di uno stile di pensiero non può ignorare che ci sono casi paradigmatici di cui si deve in qualche modo rendere conto nella caratterizzazione generale. Per tornare all'esempio politico, che John Locke e John Stuart Mill siano entrambi riconosciuti come liberali non dipende soltanto dalle tesi che ciascuno ha sostenuto, ma anche dal modo in cui essi descrivevano la propria posizione, dalle assunzioni di carattere generale che sottendevano le loro argomentazioni, e dal ruolo che entrambi hanno avuto nell'esemplificare, in momenti diversi, ciò che il consenso comune ha descritto o descrive come una teoria o una prassi politica liberale.

Che sia questo il modo migliore di procedere può essere mostrato con un esempio. Abbiamo detto che tra le cose che i naturalisti rimproverano alla filosofia tradizionale c'è la mancanza di rigore. In un certo senso va con l'idea stessa di una «filosofia scientifica» (come la chiama Quine)⁵ che essa debba usare un metodo rigoroso, e credo che chiunque sarebbe disposto ad ammettere che l'attenzione al rigore è un tratto che, in misura maggiore o minore, accomuna tutti i naturalisti. Ciò nonostante ci sono dei filosofi il cui lavoro si colloca indubbiamente molto in alto in una classificazione ideale del rigore con cui presentano i propri argomenti (gli esempi più ovvi sono Frege e Husserl) che non sono dei naturalisti. L'idea stessa che si debba naturalizzare la logica o la matematica, che sono le discipline da cui, in larga misura, la nostra idea di rigore dipende, sembra avere delle motivazioni ulteriori, che non si spiegano esclusivamente sulla base del proposito di renderle più rigorose. Localizzare la capacità di calcolare nel cervello non aumenta il rigore del calcolo stesso.

A ben vedere c'è forse una tensione non risolta alle origini del naturalismo scientifico, che coinvolge la questione dell'importanza del rigore, e può essere illustrata ricordando l'ostilità che Quine ha palesato, nel suo saggio manifesto sull'epistemologia naturalizzata, nei confronti del lavoro dei filosofi della scienza di orientamento storicista. Per Quine, questi autori avrebbero aperto la strada a un'ondata di nichilismo epistemologico che avrebbe gettato discredito sulla nozione di osservazione, sminuito il ruolo della giustificazione delle conoscenze sulla base dell'evidenza e

⁵ W.V.O. QUINE, *Has Philosophy Lost Contact with People?*, in W.V.O. QUINE, *Theories and Things*, pp. 190-193.

accentuato il relativismo culturale.⁶ Come ha osservato Barry Stroud, queste sono lamentele strane per un sostenitore dell'epistemologia naturalizzata. Per Stroud, un'epistemologia scientifica dovrebbe essere pronta ad accettare qualunque cosa venga fuori da uno studio empirico del modo di funzionare degli esseri umani. Se la scienza naturale ci mostrasse che l'acquisizione della conoscenza è indipendente dalla possibilità di delineare in modo netto una distinzione tra osservazione e teoria, oppure che ciò che i filosofi che si occupano della giustificazione razionale di un'ipotesi chiamano evidenza non ha alcun ruolo nel modo in cui gli scienziati accettano o rifiutano una teoria, per l'epistemologo naturalista non ci sarebbe altra scelta che accettare questi risultati. Se il relativismo culturale risulta la migliore spiegazione di come gli esseri umani vivono, il naturalista conseguente dovrebbe accettare anche quello.⁷ Questa potrebbe essere un'illustrazione di ciò che Hilary Putnam chiama l'instabilità del naturalismo.⁸ Come ho detto, non ho intenzione di entrare nella discussione sui limiti del naturalismo, ma penso che le osservazioni di Stroud e Putnam meritino di essere meditate.⁹ Credo che esse ci diano qualche buona ragione per pensare che, nelle sue forme più radicali, il naturalismo sia effettivamente più un'ideologia che una tesi filosofica, l'incarnazione contemporanea di quella malattia dello spirito moderno di cui Tom Sorell ha studiato la sintomatologia nel suo libro sullo scientismo.¹⁰

Si potrebbe forse dire che il rigore ha, per i naturalisti, un valore strumentale. Credo si possa accogliere questa affermazione,

⁶ W.V.O. QUINE, *Epistemology Naturalized*, p. 87 (trad. it., p. 110).

⁷ B. STROUD, *The Charm of Naturalism*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, p. 26.

⁸ H. PUTNAM, *The Content and the Appeal of «Naturalism»*, in M. DE CARO - D. MACARTHUR (edd), *Naturalism in Question*, pp. 59-70.

⁹ Si pensi, ad esempio, alle provocatorie affermazioni di Feyerabend sull'assunzione di fondo del naturalismo scientifico. Per Feyerabend, l'idea che la scienza prevalga su tutte le altre «forme di vita» si rivela illusoria sulla base di uno studio storico delle singole scoperte. La scienza si rivela, in tale prospettiva, un'entità fittizia. Non c'è un metodo scientifico, ma molto opportunismo, qualunque cosa va bene, cioè qualunque cosa che sia in grado di far progredire la conoscenza com'è intesa da un particolare ricercatore o all'interno di una tradizione di ricerca; cfr. P. FEYERABEND, *Farewell to Reason*, London 1986, pp. 36-39 (trad. it. *Addio alla ragione*, Roma 2004). Se Feyerabend ha ragione, la fedeltà al modo di procedere delle scienze naturali condurrebbe il filosofo naturalista in una direzione imprevista. Sul punto, cfr. anche le meno estreme, e a mio avviso più convincenti osservazioni di H. PUTNAM, *The Diversity of the Sciences*, in H. PUTNAM, *Words and Life*, Cambridge (MA) 1994, pp. 463-480.

¹⁰ T. SORELL, *Scientism. Philosophy and the Infatuation with Science*, London 1991.

almeno in prima approssimazione. Anche se ci lascia ancora senza una definizione, essa ci consente di fare un piccolo progresso perché ci dice che ciò che è veramente importante per i naturalisti non è il rigore in quanto tale, ma ciò che esso rende possibile. L'idea è che ci sarebbe qualche tipo di connessione causale tra il rigore di un'indagine e la possibilità che essa conduca a un risultato che dovremmo apprezzare. A pensarci, però, sono pochi i filosofi che non attribuiscono al rigore un valore strumentale in questo senso. Proviamo a proseguire cercando di chiarire per quale tipo di risultato il rigore sia necessario dal punto di vista dei naturalisti. Cosa rende il risultato di un'indagine apprezzabile? In primo luogo, si potrebbe dire, il fatto stesso che sia un risultato. Certi naturalisti sembrano essere molto impressionati dalla mancanza di conclusioni finali in filosofia. Si dice spesso che ci siano problemi nel campo dell'epistemologia o dell'etica che si ripropongono continuamente senza che si riesca ad arrivare a una risoluzione. C'è addirittura chi sostiene che ciò che definisce un problema filosofico sia proprio il fatto che esso non abbia una soluzione. Le domande della filosofia sarebbero qualitativamente diverse da quelle empiriche che, almeno in principio, hanno una risposta. Riformulare un problema filosofico in modo che esso abbia una soluzione sarebbe il modo per uscire da questo tipo di difficoltà. La possibilità di raggiungere un risultato apre la strada a un'altra cosa cui i naturalisti sembrano attribuire grande valore, che è l'efficacia del sapere. La conoscenza scientifica sarebbe la levatrice della tecnica, il sapere scientifico rende possibile il saper fare.

Questa osservazione dovrebbe chiarire una caratteristica che spesso si trova associata al naturalismo: la tendenza a riformulare i problemi cercando di tradurre i termini del linguaggio ordinario che normalmente verrebbero utilizzati per parlarne impiegando un lessico che sia, per quanto possibile, privo di ambiguità. La scelta del vocabolario da utilizzare cade inevitabilmente su qualcuna delle scienze naturali oppure su una versione del linguaggio naturale che sia depurata al punto da essere simile a quel che i naturalisti pensano sia il linguaggio di una scienza naturale. La relativa stabilità del riferimento che dovrebbe essere garantita dall'uso di un lessico di questo tipo renderebbe più facile il trattamento formale delle teorie che dovrebbero descrivere i fenomeni che si intende spiegare. Ciò che motiva il naturalista nel tentativo di costruire una teoria formale non sarebbe, però, un interesse puramente logico per le potenzialità

della formalizzazione, ma l'idea che una teoria formalizzata sia più facilmente utilizzabile per scopi pratici. In questo senso, il naturalista è anche un riformatore del linguaggio. Ci sono, da questo punto di vista, dei tratti in comune tra i naturalisti contemporanei e movimenti filosofici del passato recente. Anche alcuni esponenti del positivismo logico attribuivano lo stesso tipo di valore all'uso di un linguaggio rigoroso e alla formalizzazione. Lo stesso si può dire per Quine, che è l'autore di riferimento di molti naturalisti.¹¹

Se le cose stanno in questo modo, ci sono buone ragioni per dubitare che le speranze del naturalista siano sempre ben riposte. Prendiamo, ad esempio, le ipotesi di formalizzazione del linguaggio giuridico. Sin dalle prime proposte, come quella delineata da Felix E. Oppenheim nella sua tesi di dottorato nel 1942 (pubblicata in una versione ridotta nel 1944),¹² la spinta verso la formalizzazione del linguaggio impiegato nei testi giuridici era motivata dalla speranza che essa potesse eliminare le ambiguità e le incertezze nel processo di applicazione del diritto. L'ispirazione era in parte anche politica, e risaliva all'ideale illuminista di un processo di applicazione del diritto che fosse trasparente, controllabile da chiunque, e quindi immune dalla possibilità di arbitrio nell'esercizio del potere. Oppenheim delineava un modello che avrebbe dovuto riformulare il codice penale dello Stato di New York, esplicitando le relazioni formali tra le disposizioni e disciplinandone la dimensione semantica attraverso l'introduzione di un lessico modellato su quello di una descrizione fisicalista dell'azione umana. La proposta di Oppenheim non ha avuto seguito per una difficoltà intrinseca al progetto di ridurre il lessico dell'azione, che contiene termini di cui appare difficile concepire una formulazione in termini di puro comportamento, in modo da ottenere una teoria che fosse di qualche uso per giudici e avvocati. Nella definizione di omicidio, ad esempio, lo stato mentale del reo veniva trattato come se fosse accertabile esclusivamente attraverso un'indagine relativa al comportamento osservabile. Nozioni sfuggenti come quella di intenzione venivano semplicemente ignorate. Ciò non vuol dire che gli sforzi di Oppenheim, e quelli di altri autori, per esplicitare la struttura logica degli enunciati che esprimono relazioni di natura deontica o descrivono l'azione umana siano stati inutili. Negli ultimi decenni le due discipline

¹¹ W.V.O. QUINE, *Has Philosophy Lost Contact with People?*, pp. 190-193.

¹² F.E. OPPENHEIM, *Outline of a Logical Analysis of Law*, in «Philosophy of Science», 11 (1944), pp. 142-160.

connesse della logica deontica e di quella dell'azione hanno fatto progressi straordinari rivelando le caratteristiche strutturali di una parte molto importante del linguaggio ordinario. Questo risultato, di grande rilievo teoretico, non è però andato nella direzione della maggiore effettività del sapere che aveva motivato il pionieristico tentativo di Oppenheim.

La stessa idea di costruire una scienza empirica del diritto, che ispirava il tentativo di Oppenheim e che gli avrebbe attirato le simpatie di molti naturalisti contemporanei, non ha avuto seguito. La cosa più simile a uno studio empirico del diritto è la sociologia che si occupa dei diversi profili di ciò che potremmo chiamare, in mancanza di un termine migliore, esperienza giuridica. Lo studio del funzionamento delle corti, degli ordini professionali forensi o dei diversi modi in cui i gruppi sociali agiscono rispetto ai diversi parametri di comportamento che essi riconoscono, ha avuto un grande sviluppo negli ultimi decenni, ma esso è andato in una direzione ben diversa da quella che i naturalisti dovrebbero auspicare. Non c'è stata una naturalizzazione della sociologia. Al contrario lo studio empirico dei fenomeni sociali assume il punto di vista di chi agisce in funzione di norme come il dato da cui partire per la descrizione, non come qualcosa da dissolvere per accedere a una rappresentazione «naturale» del comportamento.

Il rigore è senza dubbio importante in filosofia proprio perché esso assicura la controllabilità dei risultati che sembra essere parte della nostra idea di argomentazione razionale. Ma non c'è motivo di credere che l'aumento del rigore di un'indagine debba sempre andare in una direzione che la renda simile a una scienza naturale. Abbiamo detto che il nostro modo di pensare il rigore di un ragionamento deve molto al carattere paradigmatico della logica e della matematica. Ciò non vuol dire, però, che ogni tipo di argomentazione rigorosa debba avere tutte le stesse caratteristiche di un argomento logico o matematico. La tradizione filosofica offre un modo alternativo di pensare il rigore, che consiste nell'attendere alla diversa forma che l'argomentazione ha a seconda dell'oggetto cui essa si dovrebbe applicare. Il calcolo non è che una delle forme del ragionamento. Cercare di imporre al ragionamento pratico il modello del calcolo ci fa, ad esempio, perdere di vista gli aspetti salienti della deliberazione, che ne segnalano la specificità.

Se le cose stanno in questo modo, vale la pena di approfondire ulteriormente la mentalità dei naturalisti procedendo nel modo

in cui si affronterebbe la ricostruzione delle caratteristiche di un movimento politico. La speranza è che questo tipo di indagine porti alla luce le convinzioni profonde che devono sostenere l'idea di naturalizzazione per renderla così attraente anche a dispetto del suo evidente fallimento in un ambito importante come il diritto.

Proviamo a vedere come procede una storico della filosofia che della nozione di naturalismo ha fatto uno dei temi dominanti di un suo lavoro recente. Per John Skorupski, essa è addirittura «il punto di equilibrio della filosofia Britannica, almeno a partire da Locke e Newton». All'inizio della sua ricostruzione, Skorupski sostiene che il naturalismo «concepisce gli esseri umani come pienamente parte della natura: l'oggetto appropriato di una scienza naturale dell'uomo».¹³ Una definizione chiara, non c'è dubbio, ma che ci lascia privi di orientamento fino a quando non abbiamo un resoconto soddisfacente di cosa sia la natura, di cosa voglia dire considerare qualcosa naturale o meno. In realtà questo per Skorupski non è un problema proprio perché, nel prosieguo della sua ricostruzione, egli segue il tipo di approccio che abbiamo delineato. Distingue, raffina le descrizioni, e spiega in che senso ci siano dei tratti in comune tra autori che si possono a ragione considerare naturalisti a dispetto delle opinioni diverse che essi hanno su molte, e rilevanti, questioni di sostanza. Così, ad esempio, l'idea che la natura abbia un'autorità che gli esseri umani non hanno il potere di mettere in discussione si può rintracciare sia negli scritti di Hume sia in quelli di Reid. Anche se i due autori, come è noto, sono in disaccordo su cosa sia naturale, ciò non impedisce a Skorupski di considerare il loro dissenso come un «affare interno» del naturalismo scozzese.¹⁴

Nel dibattito della fine dell'Ottocento era diffusa l'idea che il naturalista, proprio per il suo attaccamento al metodo delle scienze naturali nella discussione di un problema, si caratterizzi per la sua ostilità a spiegazioni «soprannaturaliste».¹⁵ La ricostruzione di Skorupski suggerisce che questa opinione si potrebbe accettare solo con qualche qualificazione. Non c'è dubbio che essa catturi un tratto di alcune versioni del naturalismo che diffidano e spesso si oppongono apertamente a spiegazioni che fanno leva su fattori che non siano parte della natura (in particolar modo, quindi, all'idea che un Dio trascendente possa essere invocato nello spiegare un

¹³ J. SKORUPSKI, *English-Language Philosophy 1750-1945*, Oxford 1993, p. 1.

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ A. SETH, *The Term «Naturalism» in Recent Discussion*, pp. 582-584.

fenomeno). Che Dio sia trascendente non è però un'opinione che sia stata sempre condivisa. Lo studio della storia ci porta al cospetto di divinità, come gli dei della Grecia antica, che sono in tutto e per tutto parte della natura.¹⁶ Ci sono studiosi autorevoli che hanno sostenuto che il rifiuto moderno del soprannaturale nasca all'interno di una visione del mondo, come quella delle chiese cristiane protestanti, che sarebbe difficile non riconoscere come religiosa.¹⁷ Gli sviluppi più recenti di una parte della teologia protestante sembrano anzi andare in una direzione ben diversa da quel che pensano i sostenitori di un'incompatibilità tra naturalismo e credenza religiosa. Un buon esempio di questi sviluppi del protestantesimo è il professore di teologia di *Roger's Version*, il romanzo di John Updike, che sottoscrive le tesi dei naturalisti e reagisce con fastidio ai tentativi di uno studente di riproporre gli argomenti tradizionali per provare razionalmente l'esistenza di Dio alla luce di alcuni risultati della scienza contemporanea.

L'opposizione al soprannaturalismo non sarebbe quindi necessariamente anche un'opposizione alla religione, ma dovrebbe essere piuttosto intesa come il rifiuto di accettare fattori di spiegazione dei fenomeni naturali che non siano essi stessi parte della natura. Tale affermazione andrebbe ulteriormente qualificata, però, richiamando l'adozione, nello stesso periodo in cui si affievolisce la credenza nel soprannaturale, di un modello di spiegazione unitario, basato solo sulla causalità efficiente, che sembrava rendere irrilevante l'azione di Dio per un resoconto dei meccanismi della natura.¹⁸ In un certo senso, si potrebbe dire che per gli «anti-soprannaturalisti» le spiegazioni sono accettabili solo se avvengono all'interno della

¹⁶ J. SKORUPSKI, *English-Language Philosophy*, p. 15. L'idea di una corporeità di Dio è rimasta a lungo presente anche nella filosofia cristiana, come mostra la storia delle controversie sull'onnipresenza divina. Cfr. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton (NJ) 1989, pp. 42-116. Vista nella prospettiva dello storico, la nascita della scienza moderna appare come una trasformazione di lungo periodo all'interno della quale non sono poche le sopravvivenze di mentalità che oggi saremmo portati a considerare incompatibili. Sul punto, cfr. P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma - Bari 1997.

¹⁷ Sul punto, cfr. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, London 1973 (trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano 1985).

¹⁸ A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination*, pp. 39-42. La versione del naturalismo che stiamo cercando di delineare prende forma in maniera compiuta nel XVIII secolo, e ha un ruolo importante nella concezione della filosofia degli illuministi. Cfr. I. BERLIN, *The Philosophers of the Enlightenment*, in I. BERLIN, *The Power of Ideas*, London 2000, pp. 36-52 (trad. it. *I filosofi dell'illuminismo*, in I. BERLIN, *Il potere delle idee*, Milano 2003). Sul punto, cfr. anche R. PORTER, *Enlightenment*, London 2000, pp. 138-155.

natura stessa. Chi intende il naturalismo in questo modo perde interesse per l'idea che si possa spiegare la natura intesa come l'insieme di tutte le cose che esistono. Il passaggio dall'irrilevanza all'inesistenza di una causa prima sembra inevitabile. Solo a questo punto la scienza naturale appare completamente autonoma dalla teologia.¹⁹ Vale la pena di soffermarsi per un momento su quest'ultimo punto. L'idea che le uniche spiegazioni accettabili siano quelle che impiegano la nozione di causa efficiente inverte il rapporto tra causalità e spiegazione come era concepito nella tradizione. Non sono più i modelli di spiegazione (i diversi tipi di domande sul perché di qualcosa) a stabilire quanti siano i tipi di spiegazione, ma è invece l'assunzione che un meccanismo causale sia sufficiente a spiegare qualunque tipo di fenomeno a fissare quale sia il modello di spiegazione accettabile. In questo tipo di mentalità è all'opera un'altra assunzione riguardante la struttura fondamentale della natura. Per i sostenitori dell'orientamento che stiamo tentando di delineare essa è in ultima analisi materia, ed è attraverso le leggi che descrivono il comportamento della materia che le spiegazioni devono essere formulate. La causa prima diventa irrilevante perché essa, nello schema della creazione *ex nihilo*, precede la materia. L'opposizione al soprannaturalismo è ostilità verso la religione solo in quanto quest'ultima venga concepita come una visione del mondo (cioè della natura nel suo complesso) che afferma l'incompletezza delle spiegazioni materialiste.

A ben vedere, come aveva già notato a suo tempo Arthur J. Balfour, la distinzione tra naturalismo e soprannaturalismo non è affatto chiara.²⁰ Ciò nonostante, possiamo continuare a usarla con l'avvertenza che essa allude a diversi modi di distinguere ciò che è naturale da ciò che non lo è. Per soprannaturalismo i naturalisti intendono, di volta in volta, l'uso di spiegazioni teologiche, di argomenti trascendentali o l'adozione di un punto di vista che esclude la possibilità di eliminare la normatività dalla filosofia. Data la relativa non omogeneità di queste forme di soprannaturalismo, non c'è ragione di pensare che l'opposizione nei confronti di una comporti necessariamente anche il rifiuto delle altre. Skorupski non ha torto nel negare che l'ostilità alla religione sia una caratteristica necessaria del naturalismo (dipende da cosa si intende per religione

¹⁹ Scrivo «appare» perché non mancano autorevoli opinioni contrarie. Cfr. R. SWINBURNE, *Is There a God?*, Oxford 1996.

²⁰ A.J. BALFOUR, *The Foundations of Belief*, pp. 317-318.

e per natura), ma non si può tuttavia ignorare che essa abbia giocato un ruolo molto importante come motivazione di alcuni naturalisti. Con questa cautela si può dunque accettare l'opinione di chi, come Barry Stroud, menziona l'ostilità nei confronti del «soprannaturalismo» come uno dei tratti distintivi di alcune versioni del naturalismo.²¹ Della stessa opinione è anche Thomas Nagel, che ipotizza che alcune versioni del naturalismo contemporaneo sarebbero ispirate da una vera e propria «paura» della religione.²² Di paura parla anche Hilary Putnam, il quale sostiene che essa si estenderebbe anche all'idea di normatività.²³

Il naturalismo sarebbe attraente per quei filosofi che temono che abbandonare il campo di ciò che si può studiare con i metodi delle scienze naturali (o con un metodo che si avvicina a quello delle scienze naturali) porti a credere nell'esistenza di cose che non esistono. Ma, si potrebbe chiedere, perché non esistono? L'adozione di un atteggiamento pluralista riguardo al modo in cui si usa il verbo essere non è un segno di un'indole impressionabile. Spiegare l'azione attraverso l'intenzione non è come credere nell'esistenza del malocchio o delle fate. Se dico che una persona ha agito in un certo modo per adempiere a una promessa dico qualcosa di intelligibile anche qualora, come sosteneva Hume, l'idea di creare volontariamente un obbligo non fosse naturalmente intelligibile.²⁴ La ricostruzione storica di Skorupski mostra che il modo di procedere che abbiamo suggerito, anche se non conduce a una definizione, ci consente di individuare idee dominanti, modi condivisi di vedere le cose, che cominciano a delineare il profilo di una mentalità. Da questo punto di vista, è particolarmente interessante l'ipotesi che connette il naturalismo a una sorta di timore nei confronti delle diverse cose che possono passare per soprannaturali. Per chi diffida delle forme più radicali del naturalismo è forte la tentazione di considerare quelli che stiamo presentando come sintomi di una malattia dello spirito. Prima di saltare a questa conclusione, è prudente soffermarsi ancora un po' sulle caratteristiche di questa mentalità.

²¹ B. STROUD, *The Charm of Naturalism*, pp. 21-35.

²² Th. NAGEL, *The Last Word*, New York 1997, pp. 127-143 (trad. it. *L'ultima parola*, Milano 1999, pp. 123-138).

²³ H. PUTNAM, *The Content and the Appeal of «Naturalism»*, p. 66.

²⁴ D. HUME, *A Treatise on Human Nature*, London 1878, pp. 284-293 (trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in D. HUME, *Opere filosofiche*, I, Roma - Bari 1987, pp. 547-557).

La menzione di una «scienza naturale dell'uomo» come obiettivo dei naturalisti, per quanto vaga, ha il pregio di portare alla luce un tratto che può facilmente sfuggire proprio per la sua generalità. Nessuno propone una naturalizzazione della geologia o della chimica inorganica perché lo statuto di queste discipline non dipende in maniera essenziale da quelli che potremmo chiamare, in mancanza di una espressione più adatta, i profili soggettivi dell'esperienza. Le teorie formulate in tali ambiti di ricerca hanno una pretesa di non soggettività molto forte perché sembrano descrivere fenomeni che noi potremmo immaginare, almeno in linea di principio, come sussistenti anche in un mondo in cui non ci fosse alcun ente dotato di autocoscienza. La spinta verso la naturalizzazione di discipline come la logica o la matematica fa leva proprio sul fatto che noi abbiamo difficoltà a concepire un calcolo senza un calcolante, o un ragionamento senza un ragionante. Che la nostra esperienza primaria del calcolo come del ragionamento passi attraverso la consapevolezza di calcolanti e ragionatori finiti apre uno spazio entro il quale è legittimo chiedersi in che misura le ricostruzioni di queste sfere di attività siano condizionate dal punto di vista da cui esse muovono. Seguendo un suggerimento di Bernard Williams, si potrebbe dire che la spinta verso la naturalizzazione nasce proprio dalla consapevolezza che alcuni dei modi che abbiamo a disposizione per rappresentare il mondo ci appaiono più dipendenti di altri dalla nostra prospettiva, dai nostri modi apprendere.²⁵ La riflessione su tale caratteristica di queste modalità di rappresentazione apre la strada al dubbio che esse siano in qualche senso locali, che soffrano di una sorta di distorsione percettiva analoga a quella che ci fa apparire curvo un pezzo di legno quando lo guardiamo attraverso l'acqua. La consapevolezza che il pezzo di legno non è come ci appare alimenta l'insicurezza anche nei confronti di altre descrizioni che potrebbero soffrire dello stesso difetto. Così, ad esempio, il lessico che utilizziamo normalmente per descrivere le azioni o per valutarle potrebbe dipendere da modi di rappresentare il comportamento umano che riflettono i nostri pregiudizi piuttosto che la realtà. Distinzioni come quella tra ammirevole e turpe potrebbero essere superficiali e non corrispondere a nessuna qualità naturale. In questo senso, il tentativo di trovare delle spiegazioni naturalistiche

²⁵ B. WILLIAMS, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, in «Philosophy», 75 (2000), p. 482.

di ambiti dell'esperienza che tradizionalmente appartenevano alla filosofia nascerebbe dalla preoccupazione di sfuggire alle possibili distorsioni percettive per accedere a un nuovo, meno soggettivo, modo di vedere le cose.

Per comprendere meglio la forza di queste considerazioni, può essere utile discutere un esempio. Una parte molto importante della vita delle nostre società ruota intorno allo scambio. Dare qualcosa a qualcuno in cambio di qualcos'altro è un'esperienza comune (a ciascuno di noi può capitare anche diverse volte al giorno) che descriviamo come la «conclusione di un contratto». Spesso lo scambio non avviene contestualmente, attraverso la consegna di qualcosa in cambio di qualcos'altro, ma in momenti o in luoghi diversi. In questi casi, ciò che le due persone scambiano non sono oggetti materiali (come avviene in società semplici nelle quali un animale o un prodotto della terra vengono scambiati con un artefatto), ma piuttosto l'impegno di consegnare un bene o di fare qualcosa. Questo tipo di situazioni, proprio per la loro minore concretezza, ci aiutano a vedere meglio qualcosa che sottende anche gli scambi contestuali di oggetti materiali. Si tratta del ruolo essenziale che la volontà di chi opera lo scambio ha nel nostro modo di descrivere ciò che avviene. Tizio vuole ottenere un certo bene che è nella disponibilità di Caio, e si impegna a dare a Caio qualcosa che egli vorrebbe avere, in cambio dell'impegno di Caio stesso al trasferimento del bene. Che lo scambio debba essere volontario si può mostrare riflettendo sul fatto che il semplice trasferimento del bene da un luogo all'altro, per esempio dalla mani di Caio a quelle di Tizio, non sarebbe sufficiente a produrre l'effetto in questione. Se Caio semplicemente chiedesse a Tizio di mantenere per un momento l'oggetto perché ha bisogno di avere le mani libere per allacciarsi le scarpe, non diremmo che quel che è avvenuto è uno scambio. Ciò accade soltanto se la consegna è accompagnata dall'intenzione di ottenere un certo effetto che consiste nel trasferimento del diritto sul bene da Caio a Tizio.

Fin qui, si potrebbe dire, nulla di strano. Se richiamiamo l'osservazione di Bernard Williams, siamo in grado di vedere che il ruolo essenziale della volontà nei contratti genera proprio quel tipo di problemi che sollecitano le preoccupazioni del naturalista. Come facciamo a essere sicuri di quale sia l'intenzione che accompagna la consegna del bene da Caio a Tizio? Un'intenzione non è qualcosa che si possa osservare in un contesto neutrale. Noi non abbiamo accesso

diretto alle intenzioni di una persona. Possiamo ipotizzare quale sia l'intenzione con cui qualcuno agisce basandoci sul comportamento. L'effettiva consegna potrebbe essere un segno della volontà di trasferire il bene? Può darsi, ma non c'è modo di esserne certi. La situazione è un po' più chiara se Caio dice di voler trasferire il diritto sul bene. Anche in questo caso, però, non possiamo essere del tutto certi. Siamo costretti a fidarci della parola data. Potremmo scoprire in seguito che Caio mentiva, o che credeva in buona fede che il bene che stava offrendo a Tizio fosse suo, e aver scoperto in seguito che non lo era. Insomma, ci troviamo su un terreno scivoloso, dove il nostro modo di rappresentare ciò che accade sembra non far leva su qualcosa di indipendente dagli stati mentali (inaccessibili) e dai comportamenti verbali (potenzialmente inaffidabili) delle persone. Si pensi, ad esempio, alla descrizione di ciò che avviene quando due persone si accordano sul contenuto del contratto come la formazione di una volontà unitaria, che nascerebbe da una fusione dei voleri. Cos'è una fusione di voleri? Come facciamo a osservarla? Quali sono gli esperimenti che la confermerebbero?

Sono proprio circostanze di questo tipo a rendere attraente la naturalizzazione. Se fosse possibile eliminare dal nostro modo di descrivere i contratti i termini il cui significato dipende dalla nostra prospettiva accedendo a una rappresentazione meno soggettiva, si eviterebbe il rischio di distorsione che preoccupa tanto il naturalista. In effetti, non sono mancate proposte di questo tipo. Per esempio, Uberto Scarpelli ha esplicitamente sostenuto l'opportunità di riformulare la descrizione di scambi come quello che avviene tra Caio e Tizio impiegando soltanto termini che si riferiscano a comportamenti, il cui significato non dipenda dunque da un'indagine sugli stati mentali dei parlanti. L'idea è che con questo tipo di approccio, che Scarpelli chiama «comportamentista», si eviterebbe «il misticismo» cui si andrebbe incontro parlando di fusione dei voleri.²⁶ Non c'è dubbio che «fusione di voleri» sia un'espressione da non intendere in senso letterale, ma questa non è una buona ragione per respingerne l'uso. Prese fuori contesto, le metafore sembrano spesso supporre proprietà miracolose che quel che sappiamo del corso ordinario della natura escluderebbe. Lo stesso accade quando si dice di qualcuno che il terrore gli ha «raggelato il sangue nelle

²⁶ U. SCARPELLI, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, Milano 1985, pp. 126-132.

vene» o che il rimorso gli «rendeva insopportabile il peso di ciò che aveva fatto». Che questo tipo di affermazioni, che potrebbero suonare assurde, non lo siano affatto, non dipende dall'insolita credulità dei parlanti, ma dal modo inappropriato di concepire il significato che sembra sotteso all'osservazione di Scarpelli. Lo stesso richiamo al «misticismo» sarebbe bizzarro se non ipotizzassimo che deve essere all'opera, in questo modo di affrontare modi di dire che normalmente troviamo del tutto comprensibili, proprio il tipo di preoccupazione che abbiamo rintracciato all'origine della spinta verso la naturalizzazione. Vale la pena di sottolineare che la stessa idea di una teoria comportamentista del contratto, di cui Scarpelli segnala la necessità e auspica lo sviluppo, è rimasta priva di conseguenze. Non ci sono nella letteratura contemporanea tentativi degni di nota in questo senso, e nemmeno lo stesso Scarpelli l'ha ripresa nei suoi scritti seguenti. Ciò è accaduto, probabilmente, non per la pigrizia di chi si occupa di queste cose, ma perché non è possibile realizzare qualcosa del genere. La proposta di Scarpelli sembra soffrire dello stesso difetto di quella di Oppenheim di cui abbiamo parlato in precedenza. Non c'è un modo di descrivere in termini di puro comportamento qualcosa che è essenzialmente intenzionale. La dichiarazione o l'operazione (la consegna del bene) contano come momenti di uno scambio contrattuale solo sulla base di intenzioni appropriate. Non c'è scambio senza accordo.

L'esempio del contratto consente di mettere in luce anche un altro problema connesso ai tentativi di naturalizzazione, cui abbiamo già accennato. La descrizione dello scambio come un contratto, che comporta il trasferimento di un diritto, non potrebbe aver luogo se non impiegassimo nozioni normative. Avere un diritto, esercitarlo in modo appropriato, trasferirlo a qualcuno, sono tutte cose che non sarebbero nemmeno concepibili se non ammettessimo che le espressioni normative abbiano un significato (uno dei meriti di Scarpelli è stato proprio di vedere questo punto). Ma le stesse nozioni normative sono necessarie anche per la descrizione dell'azione. Come distinguere altrimenti l'azione che raggiunge lo scopo prefisso dall'errore? La colpa dall'effetto non intenzionale? La riflessione sul diritto mostra che non c'è un'alternativa alle nostre descrizioni ordinarie dell'agire che consenta di soddisfare i desideri dei naturalisti e salvare le apparenze. Una descrizione naturalizzata di un contratto è semplicemente qualcosa che non esiste, perché ciò che viene descritto sarebbe in questo caso mero comportamento,

forse regolarità, ma privo di quel significato che solo l'uso di nozioni normative rende concepibile. In un certo senso, ha ragione Hume nel dire che l'idea di creare volontariamente un obbligo sia naturalmente inintelligibile. Ma questo è un problema solo se si assume, come fanno i naturalisti radicali, che una descrizione naturale di un fenomeno sia sempre e soltanto una descrizione che cerca di eliminare completamente la dimensione soggettiva.²⁷ Si potrebbe chiedere a questo punto se ci sia un modo per rispondere alla preoccupazione di cui parla Williams senza intraprendere progetti di riduzione di ambiti della nostra esperienza ordinaria che sembrano destinati al fallimento. Mi pare che una possibilità in questo senso sia indicata da quegli autori, come Barry Stroud, P.F. Strawson, John Searle e John McDowell, che hanno proposto di rendere più accogliente il nostro modo di intendere ciò che è naturale, estendendolo anche a quel che potremmo chiamare la nostra «seconda natura». Come si è detto, la dimensione personale dell'esperienza non può essere descritta se non attraverso un lessico normativo. La bontà delle azioni, come quella degli argomenti, non è eliminabile se non pagando il prezzo di far scomparire dall'immagine tutto ciò che la rende per noi distintivamente umana, e dunque riconoscibile. Ciò non esclude la possibilità di assumere, nei confronti di un essere umano, la stessa attitudine che avremmo nei confronti di un accadimento, qualcosa che semplicemente avviene. C'è sempre la possibilità che si impari qualcosa di nuovo sugli esseri umani studiando il modo in cui essi funzionano. Mostrare che il calcolo si accompagna a un certo tipo di attività situata in una zona del cervello aumenta certamente il nostro sapere, ma non credo si possa dire che accresca la nostra conoscenza della matematica anche se, in un certo senso, è vero che apprendiamo qualcosa sulla matematica. Ciò cui possiamo accedere in questo modo non ha le stesse caratteristiche che sono tradizionalmente associate alla filosofia, e che la rendono così preziosa per la consapevolezza di ciascuno di noi in quanto persona, anche se ci dice qualcosa sulla vita delle persone. L'osservazione di Hume su ciò che sarebbe intelligibile potrebbe essere in questo senso non tanto un interdetto, ma un invito a riflettere sui confini della natura.

²⁷ G.E.M. ANSCOMBE, *Rules, Rights and Promises*, in G.E.M. ANSCOMBE, *Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, pp. 97-103.

III. Naturalismo e filosofia della mente

Il naturalismo e la filosofia della mente contemporanea

di Josef Quitterer

Introduzione

Il punto di partenza del naturalismo nella filosofia della mente contemporanea è segnato da una critica del «comportamentismo logico» di Gilbert Ryle,¹ ovvero dalla convinzione che per una spiegazione e previsione più precisa dell'agire umano non basti una mera descrizione del comportamento umano. A tal fine si rende necessario presupporre l'esistenza e l'efficacia causale di stati e processi mentali, i quali non sono osservabili intersoggettivamente quanto i comportamenti fisici. Si tratta dunque di una rivalutazione dei processi mentali e della loro efficacia causale. Questo cambiamento nella psicologia empirica che segna l'inizio della storia delle scienze cognitive è stato chiamato «rivoluzione cognitiva».²

Con la rivoluzione cognitiva è tornato attuale un problema che sembrava obsoleto nel quadro della filosofia del linguaggio del secondo Wittgenstein (l'argomento contro il linguaggio privato) e di Ryle (comportamentismo logico): il problema delle cause mentali (*mental causation*) e la questione metafisica della natura ontologica degli stati mentali. La prima soluzione che emerge di fronte al problema delle cause mentali è l'«interazionismo». Si tratta di una versione del dualismo nella quale si assume un'interazione fra realtà mentale e realtà fisica.

Questo contributo è una versione estesa e modificata del mio articolo *Filosofia della mente*, che apparirà nel corso del 2006 nell'*Enciclopedia filosofica di Gallarate*.

¹ G. RYLE, *The Concept of Mind*, London 1949 (trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Torino 1955).

² H. GARDNER, *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*, New York 1985 (trad. it. *La nuova scienza della mente*, Milano 1994).

L'interazionismo coglie un'intuizione generale della nostra vita personale. Nella vita quotidiana sperimentiamo che gli stati o eventi mentali hanno un effetto causale sugli stati o eventi fisici e che gli stati fisici hanno un effetto sugli stati mentali. Le intenzioni, per esempio, hanno un influsso causale su certi movimenti del corpo (azioni); eventi fisici corporei come le lesioni hanno un influsso causale sulla coscienza, dal momento che producono dolori. La connessione di quest'intuizione della nostra vita quotidiana con l'assunzione ontologica di un'interazione causale fra l'ambito mentale e l'ambito fisico suscita però una serie di obiezioni. L'obiezione più grave contro l'interazione causale fra gli stati mentali e gli stati fisici è il principio della chiusura causale del mondo fisico.

Il principio della chiusura causale afferma che «eventi fisici possono essere causati solo da eventi fisici». Ci sono almeno due interpretazioni possibili di questo principio: una «strumentalista» e una «realista». Nell'interpretazione realista il mondo fisico (l'oggetto della ricerca scientifica) è causalmente chiuso. Nell'ambito delle entità naturali e fisiche non c'è spazio per una causalità estrinseca, proveniente da una realtà non-visibile, non-materiale, ovvero spirituale. L'interpretazione realista del principio non esclude l'esistenza d'eventi mentali o la loro efficacia causale. In un mondo nel quale tutti gli eventi fisici sono causati da altri eventi fisici possono esistere anche eventi mentali e questi eventi mentali possono anche avere un influsso causale su altri eventi mentali. Viene escluso solo l'influsso causale di un evento mentale su un evento fisico. L'interpretazione realista del principio della chiusura causale è quindi compatibile con un epifenomenismo, ma esclude l'interazione causale fra mente e corpo.

Nell'interpretazione strumentalista il principio della chiusura causale del mondo fisico può essere considerato l'ipotesi di lavoro generale delle scienze naturali. Il principio esprime la convinzione che nella spiegazione causale di un evento fisico si debba ricorrere solo ad altri eventi fisici. In quest'interpretazione strumentalista il principio è una regola che governa ogni lavoro scientifico. Come tale non è compatibile con l'interazione causale fra un evento mentale e un evento fisico. La concezione strumentalista assume la struttura causale fisica a livello delle spiegazioni e delle descrizioni teoriche delle scienze naturali. Le strutture causali del mondo fisico non rispecchiano la realtà come tale, ma sono un prodotto della nostra *forma mentis* (si veda Kant). In questa concezione rimane sempre la

possibilità di assumere una realtà mentale. Ma questa realtà non può avere un influsso causale sulla realtà fisica. Se le cause e gli effetti fisici esistono solo nell'ambito dei sistemi concettuali scientifici, la realtà mentale può intervenire causalmente nell'ambito fisico. L'unica forma di causalità che può essere ritrovata nell'ambito fisico è la causalità fisica. Anche se la realtà mentale avesse un influsso causale su qualcosa, non potrebbe essere mai un influsso causale su eventi (effetti) fisici. Quest'ultimi hanno la loro esistenza in un ambito nel quale esistono solo cause fisiche. Si deve perciò constatare che nemmeno una concezione strumentalista o antirealista del principio della chiusura causale consente di stabilire un'interazione causale fra entità mentali ed entità fisiche.

Questi problemi rendono comprensibile perché nella filosofia della mente non prevalga il dualismo, ma una posizione non-dualista: il naturalismo filosofico. La caratteristica essenziale del naturalismo è una tendenza monistica sul piano metodologico, linguistico e ontologico: si deve superare ogni forma di dualismo:

«Sotto il rispetto ontologico, il naturalismo implica che tutto ciò che esiste o accade è 'naturale' nel senso preciso per cui deve essere accessibile, per lo meno in linea di principio, mediante i metodi di ricerca delle scienze positive».³

La versione più importante del naturalismo nell'ambito della filosofia della mente è la cosiddetta «teoria dell'identità».

1. *La teoria dell'identità*

Lo scopo principale della teoria dell'identità è un chiarimento non-dualistico del problema della causalità mentale. Secondo questa posizione, stati mentali come la volontà, l'intenzione ecc., sono causalmente efficaci. Questa efficacia non è però dovuta a una realtà mentale autonoma, ma al fatto che gli stati mentali sono identici agli stati fisici. Nella teoria dell'identità la realtà degli stati mentali e il loro «ruolo causale» (*causal role*) nell'insieme dei processi mentali sono garantiti dalla loro identità con i processi fisici. Gli stati o i processi mentali possono avere un effetto sul comportamento

³ E. RUNGGALDIER, *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, Milano 2000, p. 23.

fisico solo perché sono identici ai processi neuronali nel cervello. In quest'ottica, la mia intenzione di scrivere un articolo può essere considerata la causa del mio agire (muovere le dita sulla tastiera del computer, per esempio) solo perché la mia intenzione è realizzata mediante certe attività neuronali nel mio cervello.

Nella filosofia della mente attuale si possono distinguere differenti versioni della teoria dell'identità. Mentre il «riduzionismo» cerca di spiegare il funzionamento dei processi mentali attraverso un'identità «forte» fra determinati tipi di eventi fisici e determinati tipi di processi mentali, il «funzionalismo» sottolinea l'autonomia dei processi mentali dal «materiale» fisico nel quale questi processi vengono realizzati.

a. Il riduzionismo

Il riduzionismo è soprattutto una tesi sul rapporto tra due sistemi concettuali – il sistema dei concetti mentali che usiamo nella vita quotidiana per spiegare il nostro comportamento e il sistema dei concetti fisici. Si parte dal presupposto che tutte le spiegazioni e le descrizioni mentali possono essere tradotte in spiegazioni fisiche. Il termine «riduzione» proviene dalla filosofia della scienza e si riferisce a una riduzione di teorie, di sistemi concettuali. La riduzione dei concetti mentali ai concetti fisici è intesa come la riduzione di una teoria (più vecchia) T_1 a una teoria T_2 (più recente), per esempio la riduzione della teoria del calore alla teoria più adeguata e più comprensiva della termodinamica, o la riduzione della meccanica newtoniana alla teoria della relatività. Tutti i principi della teoria T_1 si lasciano dedurre usando leggi-ponte (*bridge laws*) come un caso speciale della teoria T_2 .⁴

Da questa concezione deriva un'attitudine positiva riguardo alla validità del sistema concettuale dei concetti mentali. La riduzione non è un'eliminazione: la teoria ridotta non è sbagliata, è ancora valida entro certi limiti. Per esempio, dal punto di vista della teoria della relatività la meccanica newtoniana è una teoria valida nell'ambito in cui la velocità finita della luce non ha un effetto misurabile. In modo analogo possiamo continuare a usare nella vita quotidiana il sistema dei nostri concetti mentali perché costituisce

⁴ E. NAGEL, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York 1961 (trad. it. *La struttura della scienza*, Milano 1968).

un caso speciale di una descrizione neuroscientifica esauriente dei nostri meccanismi cognitivi.

Il riduzionismo afferma un isomorfismo causale fra l'ambito mentale e l'ambito fisico. Secondo David Lewis⁵ la relazione fra cause ed effetti mentali rispecchia – è causalmente isomorfo con – le strutture causali del mondo fisico. A livello ontologico, però, questo isomorfismo si basa sull'identità delle strutture causali mentali con le strutture causali fisiche. La spiegazione delle azioni umane attraverso la supposizione di cause mentali ha una giustificazione solo perché le cause mentali sono identiche alle strutture causali nell'ambito fisico.

Il riduzionismo è un programma classico del naturalismo filosofico. La riduzione di descrizioni mentali a descrizioni fisiche costituisce un tema essenziale per il naturalismo. Il programma di questo naturalismo si esprime nella forma del «nient'altro»: l'amore non è nient'altro che un processo elettrochimico, la coscienza non è nient'altro che una determinata attività nel cervello ecc. Le difficoltà del naturalismo riduzionistico cominciano tuttavia quando si tratta di realizzare questa concezione programmatica. La presupposizione di ogni riduzione è un insieme di condizioni che devono essere soddisfatte (a) sia nel sistema concettuale della teoria ridotta T_1 , (b) sia nel sistema concettuale della teoria T_2 alla quale la teoria T_1 viene ridotta.

1. L'isomorfismo fra l'ambito dei processi mentali e l'ambito dei processi fisici presuppone una struttura nomologica delle nostre descrizioni e spiegazioni mentali. Nella discussione attuale l'insieme dei concetti mentali è chiamato «psicologia del senso comune» (*folk psychology*). Con questo concetto si designa il sistema dei concetti mentali che usiamo nella vita quotidiana per spiegare e prevedere il comportamento e i processi cognitivi sia nostri che degli altri uomini. I rappresentanti della teoria dell'identità che assumono un isomorfismo fra le strutture causali degli stati mentali e le strutture causali del mondo fisico presuppongono che la psicologia del senso comune funzioni come una teoria scientifica. Ciò significa che il sistema dei nostri concetti mentali deve essere strutturato in maniera nomologica.

⁵ D. LEWIS, *An Argument for the Identity Theory*, in D. LEWIS, *Philosophical Papers: Volume I*, New York - Oxford 1983, pp. 99-107, proposto in versione italiana nella IV parte (Archivio) del presente volume.

Donald Davidson ha sottoposto a critica questo assunto, richiamando l'attenzione sulla struttura «a-nomala» (non-nomologica) della maggior parte delle spiegazioni in cui vengono utilizzati i concetti mentali.⁶ In un'analoga direzione sono orientate conoscenze recenti che si riferiscono alla psicologia del senso comune (PSC): il sistema dei nostri concetti mentali non è sempre strutturato come una teoria. Secondo Alvin Goldman e Robert M. Gordon è possibile ottenere spiegazioni e previsioni del comportamento altrui più promettenti se si fa uso dell'empatia.⁷ Si adotta dunque la prospettiva della prima persona per prevedere e spiegare le azioni altrui. Secondo questa concezione, la psicologia del senso comune non è affatto una teoria, ma funziona come una simulazione.

Un altro problema consiste nella verifica oggettiva e intersoggettiva della presenza di uno stato mentale. La riduzione di un sistema concettuale T_1 presuppone la verifica intersoggettiva della presenza dei fatti descritti con i concetti del sistema concettuale della teoria T_1 . Secondo Wolfgang Stegmüller il successo della riduzione dipende dalla possibilità di verificare la presenza di tutte le condizioni antecedenti indicate nella teoria T_1 .⁸ Prendiamo come esempio il ruolo causale che l'antecedente «paura» gioca in certe spiegazioni mentali. Se il riduzionismo afferma che ogni evento che nel sistema dei nostri concetti mentali è denominato con il termine «paura» equivale o corrisponde a una certa attività neuronale nel cervello, la verifica della presenza dell'evento paura deve avere un carattere intersoggettivo. Per molti antecedenti mentali non esiste, però, un accesso intersoggettivo perché questi possono essere verificati solo nell'introspezione o nell'esperienza soggettiva. L'esperienza soggettiva costituisce un accesso privilegiato agli antecedenti delle spiegazioni mentali. Insomma, per quanto riguarda il sistema concettuale mentale T_1 abbiamo una situazione che non giustifica una riduzione a un altro sistema concettuale T_2 .

2. Problemi più gravi si incontrano nell'ambito del sistema concettuale T_2 che offre la descrizione scientifica degli eventi fisici

⁶ D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980 (trad. it. *Azioni ed eventi*, Bologna 1992).

⁷ Cfr. A. GOLDMAN, *In Defense of the Simulation Theory*, in M. DAVIES - T. STONE (edd), *Folk Psychology*, Oxford 1995, e R.M. GORDON, *Folk Psychology as Simulation*, in «Mind and Language», 1 (1986), pp. 158-171.

⁸ W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, I: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlin 1969, pp. 86 ss.

che dovrebbero essere identici agli eventi mentali. Come abbiamo visto, la teoria dell'identità presuppone che a livello fisico esista una struttura causale isomorfa con le strutture causali a livello mentale. L'evidenza empirica della neurobiologia contraddice però quest'ipotesi. Nel cervello non esiste una struttura che rispecchia la struttura causale del livello mentale. L'ordine temporale di cause ed effetti mentali non trova una corrispondenza a livello neurobiologico. Il cervello non conosce un ordine temporale come si presenta nella successione dei nostri stati mentali. I processi del nostro cervello che sono alla base di uno stato mentale hanno una estensione e una successione temporale che non trova la sua espressione nello stato mentale stesso. Per giungere a uno stato di coscienza vissuto da noi in un momento determinato come uno stato o evento unico, il cervello è capace di riassumere attività neuronali distribuite attraverso un periodo di 400 msec.

Una dimostrazione della disuguaglianza fra l'ordine temporale del vissuto mentale e l'ordine temporale fisico nel cervello è offerta, per esempio, da una scoperta di Benjamin Libet.⁹ Secondo Libet, per avere l'esperienza cosciente di uno stimolo sulla pelle è necessaria un'attività corticale di almeno 500msec. In contrasto con quest'ordine temporale oggettivo, sta la nostra esperienza soggettiva di sperimentare lo stimolo immediatamente e non con un ritardo di 500msec. Alla contemporaneità sperimentata fra lo stimolo e l'esperienza dello stimolo corrisponde una successione temporale fra i correlati fisici dello stimolo e quelli dell'esperienza cosciente. Non c'è, quindi, un isomorfismo temporale-causale fra mente e corpo.

L'identità fra determinati tipi di eventi mentali e determinati tipi di eventi fisici sostenuta dal riduzionismo è contraddetta da altri dati empirici. Gerald M. Edelman e Giulio Tononi, dopo ampi studi su pazienti con lesioni cerebrali, sono giunti alla conclusione che alla realizzazione di un'esperienza cosciente contribuiscono gruppi di neuroni che si trovano in aree del cervello molto distanti, distribuite attraverso tutto il cervello.¹⁰ Il punto decisivo è l'impossibilità di parlare di un'identità o correlazione fra un certo tipo di attività

⁹ B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in «The Behavioral and Brain Sciences», 8 (1985), pp. 529-566.

¹⁰ G.M. EDELMAN - G. TONONI, *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, New York 2000 (trad. it. *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino 2000).

neuronale e un certo tipo mentale. Un tipo mentale M è realizzato nel momento t_1 nella forma di attività neuronale Y e nel momento t_2 nella struttura di attività neuronale Z . Questa realizzabilità multipla di un tipo mentale M non è valida solo all'interno di un soggetto, ma ancora di più in soggetti diversi in cui lo stesso tipo mentale è realizzato.

Si può concludere dicendo che il riduzionismo è una posizione del naturalismo filosofico con una rivendicazione empirica. Per quanto riguarda la plausibilità empirica, si deve tuttavia constatare che l'evidenza scientifica non offre una conferma del riduzionismo. Al contrario, sia l'ordine temporale dei processi fisici nel cervello, sia la loro distribuzione spaziale, contraddicono l'assunzione di strutture fisiche identificabili in senso forte con gli stati mentali.

Queste difficoltà si possono evitare assumendo una versione più debole della teoria identitaria, come la presenta il cosiddetto funzionalismo. Il funzionalismo pone l'accento sull'autonomia dei processi mentali dal materiale fisico nel quale sono realizzati.

b. Il funzionalismo

Il funzionalismo presuppone – come il riduzionismo – che uno stato mentale $M(x)$ possa essere identificato attraverso il suo ruolo causale, ovvero attraverso le relazioni con gli stati mentali $M(u)$, $M(v)$ i quali causano normalmente $M(x)$, e con gli stati $M(y)$, $M(z)$ i quali sono normalmente causati da $M(x)$. [In casi speciali, $M(x)$ può essere causato anche da uno stato fisico $F(v)$ – per esempio uno stimolo sulla retina –, o può causare uno stato fisico $F(y)$ – come un'intenzione è la causa per un movimento del corpo.] Secondo il funzionalismo questo insieme di relazioni con altri stati mentali può essere espresso in una funzione matematica che descrive la regolarità nella quale si susseguono gli stati coinvolti nel processo cognitivo.

A differenza del riduzionismo, per il funzionalismo non vi è un'identità «forte» secondo il genere o secondo il tipo: eventi o stati mentali di un determinato tipo non sono sempre (in tutti i mondi possibili) identici a stati cerebrali di un determinato tipo, ma possono essere realizzati con supporti materiali diversi («realizzabilità multipla»). Sarebbe però sbagliato interpretare quest'autonomia dell'ambito mentale in una chiave non-naturalistica. Gli stati mentali possono essere causalmente efficaci solo in quanto sono identici a

degli stati fisici. Per rendere comprensibile la realizzazione fisica degli stati mentali, il funzionalista Hilary Putnam ha fatto ricorso al paragone con la relazione fra software e hardware in un computer: così come il programma di un computer può essere realizzato da differenti sistemi hardware, così lo stesso tipo di processo mentale può essere identico a strutture fisiche differenti.¹¹ In questo modo viene conservata l'identità fra stato mentale e stato fisico: anche se il tipo di un determinato stato mentale non è legato a una realizzazione fisica determinata, la sua identità con un (qualsiasi) stato fisico è indispensabile per la sua efficacia causale. Questa relazione d'identità è chiamata «identità dell'occorrenza concreta» (*token identity*). La versione debole della teoria identitaria non è soltanto compatibile con l'evidenza empirica neurobiologica menzionata sopra, ma fa diventare il funzionalismo la teoria filosofica dell'intelligenza artificiale: se stati mentali possono essere realizzati in strutture fisiche differenti, nulla impedisce che possano essere realizzati anche da supporti non biologici (come macchine dotate di una complessità adeguata).

Nella sua forma iniziale l'intelligenza artificiale si basa su una concezione molto generale dell'«intelligenza». La struttura matematica ideale di questa forma d'intelligenza è pensata nella cosiddetta «macchina di Turing». Il funzionamento di questa macchina può essere descritto in una forma molto semplificata, come una sequenza computazionale di stati $S_1 \dots S_n$, avendo lo stato S_1 la caratteristica seguente: Uno stato S_1 è uno stato in una macchina di Turing se S_1 , all'occorrenza di un input P , emette un output Q e entra nello stato S_2 . Questa forma di intelligenza può essere realizzata in sistemi naturali o artificiali. In questa immagine non c'è una differenza qualitativa fra la mente umana e un sistema artificiale come il computer. Ambedue sono sistemi elaboratori di simboli. Questa tesi, per cui l'intelligenza umana può essere realizzata in sistemi artificiali, proprio perché la mente umana è un elaboratore computazionale di informazioni, è chiamata da John R. Searle la «tesi forte della intelligenza artificiale» (*strong AI*).¹² Gli stati men-

¹¹ H. PUTNAM, *Minds and Machines*, in S. HOOK (ed), *Dimensions of Mind*, New York 1960, pp. 148-179 (trad. it. *Menti e macchine*, in S. HOOK [ed], *Mente, linguaggio e realtà*, Milano 1987, pp. 392-416).

¹² J.R. SEARLE, *Minds, Brains and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», 3 (1980), pp. 417-458 (trad. it. *Menti, cervelli e programmi: un dibattito sull'intelligenza artificiale*, a cura di G. TONFONI, Milano 1984, pp. 45-72).

tali vengono visti come stati funzionali, i processi mentali come sequenze d'unità funzionali.

Nella concezione classica o «computazionale» dell'intelligenza artificiale si parte dall'assunto che i sistemi cognitivi rappresentino gli oggetti del mondo esterno tramite oggetti interni simbolici. Le informazioni sul mondo (ma anche sul sistema stesso) vengono memorizzate ed elaborate in maniera simbolica. I sistemi intelligenti elaborano le informazioni in conformità a regole (programmi) codificate in un modo simbolico. L'intelligenza consiste nella computazione di strutture simboliche.

c. Il modello computazionale della mente

Secondo Jerry Fodor la mente umana è essenzialmente un sistema di rappresentazioni di carattere linguistico.¹³ Sono soprattutto gli stati intenzionali (desideri, intenzioni, convinzioni) ad avere un contenuto proposizionale. Per esempio, la mia intenzione di andare a cena stasera, contiene la proposizione «io vado a cena stasera». La mia intenzione non è né vera né falsa come lo è invece l'affermazione che fuori piove. Tuttavia, il contenuto proposizionale della mia intenzione può corrispondere o meno alla realtà nello stesso modo in cui il contenuto proposizionale di un'affermazione corrisponde o non corrisponde alla realtà. Gli stati intenzionali (fatta eccezione per le convinzioni) non hanno condizioni di verità ma condizioni di soddisfacibilità. Il contenuto proposizionale determina le condizioni in base a cui un desiderio può essere soddisfatto, un'intenzione realizzata ecc. Allo stesso modo delle espressioni linguistiche, le rappresentazioni mentali si riferiscono a fatti del mondo i quali soddisfano o non soddisfano quello che si pensa, si vuole o si intende.

Oltre a queste caratteristiche semantiche, gli stati mentali condividono con le espressioni linguistiche anche certe proprietà sintattiche. La sintassi è la forma logica di un'espressione concettuale. Al pari delle affermazioni linguistiche, gli stati intenzionali si trovano in una connessione formale. Il punto decisivo è che la computazione mentale delle unità proposizionali si svolge esclu-

¹³ J. FODOR, *The Language of Thought*, New York 1975 e J. FODOR, *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA) 1987 (trad. it. *Psicosemantica: il problema del significato nella filosofia della mente*, Bologna 1990).

sivamente sulla base delle proprietà formali e sintattiche delle strutture simboliche. In altri termini, i processi computazionali mentali si svolgono indipendentemente sia dalla verità o falsità dei contenuti proposizionali sia dagli oggetti a cui gli stati intenzionali si riferiscono.

Tuttavia, la sintassi degli stati intenzionali è strutturata in modo da rispecchiare la semantica delle unità proposizionali. I processi mentali dimostrano una certa coerenza semantica. Se penso $P \ \& \ (P \rightarrow Q)$, penso anche Q . I meccanismi computazionali della mente sono strutturati in modo da realizzare questa coerenza semantica. Le forme sintattiche dello stato mentale M_1 che rappresenta $P \ \& \ (P \rightarrow Q)$ e dello stato M_2 che rappresenta il pensiero Q , sono strutturate in modo che M_1 implichi M_2 . La relazione inferenziale fra M_1 e M_2 equivale alla relazione causale fra entrambi gli stati mentali. Infine, il ruolo inferenziale degli stati mentali può essere causalmente efficace solo se esiste un meccanismo a livello fisico che realizzi (implementi) la connessione logica fra gli stati proposizionali della nostra mente.

Nel modello computazionale della mente si assumono tre livelli di processi cognitivi. Al primo livello si ha la sequenza degli stati mentali proposizionali. Questa sequenza è implementata (realizzata) al secondo livello delle relazioni inferenziali-sintattiche. Da ultimo si ha la realizzazione fisica di questa connessione sintattica degli stati mentali. Nella sua struttura generale questa gerarchia corrisponde al modello che David Marr ha sviluppato nel suo libro *Vision* per l'analisi dei sistemi cognitivi.¹⁴ Secondo Marr, ogni analisi scientifica dei sistemi cognitivi deve distinguere fra i seguenti livelli:

a. Il «livello computazionale» (livello che esprime la funzione, il problema che deve essere computato dal sistema – per esempio, la capacità di dedurre una proposizione vera da premesse vere).

b. Il «livello algoritmico» (livello che esprime le regole formali – per esempio la sintassi – che governano la computazione degli stati cognitivi).

c. Il «livello del hardware» (livello che esprime la realizzazione fisica dei processi computazionali).

Fra questi livelli c'è una relazione di implementazione, ovvero, i processi a livello b) implementano i processi del livello a) e i

¹⁴ Cfr. D. MARR, *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco (CA) 1982.

processi fisici del livello c) implementano i processi algoritmici del livello b). Marr assume per tutte queste forme di implementazione una realizzabilità molteplice: lo stesso tipo di processo computazionale può essere realizzato in diversi tipi di processi algoritmici, e lo stesso tipo di processo algoritmico può essere realizzato in diversi tipi di processi fisici.

Il grosso problema di questa concezione è l'abisso fra il livello computazionale a) e il livello c) dell'implementazione fisica. Nella sua struttura fisica la mente umana non è affatto un computer che elabora le informazioni in modo seriale. È piuttosto una rete neurale, in cui l'elaborazione di informazioni è distribuita parallelamente. In questo senso il modello computazionale è molto lontano dalla realtà neurobiologica del cervello. Questa situazione cambia con un nuovo paradigma cognitivo – il «connessionismo».

d. Il connessionismo

Il connessionismo propone una concezione alternativa della natura delle rappresentazioni mentali. A differenza del modello classico computazionale nel quale l'elaborazione di informazioni è di tipo sequenziale, il connessionismo ricostruisce il processo di trasferimento ed elaborazione delle informazioni come un processo parallelo distribuito. Le informazioni vengono elaborate attraverso i cosiddetti «nodi» o unità. La struttura schematizzata di un sistema connessionista è costituita da tre strati: uno strato di «unità di input» trasmette l'informazione allo strato delle «unità nascoste» che trasmettono allo strato delle «unità di output». Il fatto che un'unità trasmetta o non trasmetta l'informazione al successivo strato di unità o nodo non dipende soltanto dal fatto di ricevere questa informazione da altri nodi ma anche dal suo «peso» o dal suo stato di attivazione. Secondo Paul Smolenksy tale peso non è fisso, ma può variare – per esempio attraverso il *feed back* che segnala il successo (verità) o l'insuccesso (falsità) dell'informazione trasmessa.¹⁵

Se si cerca una corrispondenza nella rete connessionista per uno stato mentale proposizionale o intenzionale si trova – al massimo – un *pattern* di attivazione di un gruppo di unità (nodi) sub-

¹⁵ P. SMOLENKS, *On the Proper Treatment of Connectionism*, in «Behavioral and Brain Sciences», 11 (1988), pp. 1-74.

simboliche. Il punto decisivo, però, è che la stessa elaborazione di informazioni non si svolge in modo simbolico. La sintassi o la forma logica dei nostri stati mentali proposizionali non fanno parte dell'algoritmo dell'elaborazione di informazioni connessionista. Le regole che governano i processi cognitivi a livello algoritmico sono calcoli matematici appropriati per descrivere il valore di attivazione delle unità nei diversi livelli (livello input, livello nascosto, livello output) del sistema.

Il modello computazionale del connessionismo è la rete neurale, anche se, sempre secondo Smolensky, non si tratta di una descrizione adeguata dei processi neuronalì a livello della implementazione fisica. Per questo, David E. Rumelhart e James L. McClelland collocano il connessionismo al livello algoritmico dell'analisi di Marr.¹⁶ In quest'ottica, il connessionismo potrebbe essere considerato come l'implementazione algoritmica della computazione simbolica classica. Di fatto, è possibile di ricostruire strutture simboliche in una rete parallela distribuita.

Secondo Paul Smolensky un costituente di un complesso simbolico equivale ad un prodotto di tensori (*tensor product*) $f \times s$.¹⁷ Prendiamo come esempio il complesso simbolico «Romeo ama Giulietta». Il costituente «Romeo» può essere ricostruito come una moltiplicazione dei vettori seguenti: il vettore f descrive un pattern di attivazione distribuita in cui è codificata la parte simbolica del costituente («Romeo»), l'altro vettore s descrive il pattern di attivazione distribuita in cui è codificato il ruolo che gioca la parte simbolica nel complesso della proposizione; «Romeo» ha il ruolo di soggetto.

Anche se si assume una tale simulazione connessionistica di una sequenza di stati proposizionali attraverso un'elaborazione di informazioni parallela distribuita, non si tratta di una implementazione nel senso proprio della parola. A differenza del modello classico della computazione, gli elementi proposizionali prodotti in un sistema connessionistico non hanno di per sé nessun'efficacia causale. Smolensky scrive:

¹⁶ D.E. RUMELHART - J.L. MCCLELLAND, *PDP Models and General Issues in Cognitive Science*, in D.E. RUMELHART et al. (edd), *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*, I, Cambridge (MA) 1986, pp. 110-146.

¹⁷ P. SMOLENSKY, *Connectionism, Constituency, and the Language of Thought*, in B. LOEWER - G. REY (edd), *Meaning in Mind. Fodor and his Critics*, Oxford 1991, pp. 201-227.

«It may be a good way to characterize the difference [between Classical and Connectionist Theories] in terms of whether the constituents in mental structures are causally efficacious in mental processing».¹⁸

Anche se certi aspetti della sintassi dei costituenti proposizionali possono essere ricostruiti in calcoli di vettori (come il ruolo di «Romeo» di essere soggetto), queste strutture sintattiche non hanno nessuna importanza per il comportamento del sistema a livello algoritmico.

2. *L'eliminativismo*

Basandosi su questa differenza fra teoria classica e teoria connessionistica, alcuni rappresentanti del connessionismo sostengono che esista un'incompatibilità fra connessionismo e psicologia del senso comune (PSC). È chiaro che l'efficacia causale degli stati mentali è una assunzione centrale della psicologia del senso comune. William Ramsey, Stephen P. Stich e Joseph Garon concepiscono la PSC come una teoria sullo svolgimento dei processi cognitivi che sostiene l'esistenza di stati funzionali discreti con efficacia causale anche a livello algoritmico.¹⁹ Come abbiamo visto, in un sistema di elaborazione parallela distribuita non esistono entità discrete con efficacia causale a livello algoritmico. Se con causalità mentale non si intende solo la relazione causale fra stati mentali (o fra stati mentali e comportamento fisico) a livello computazionale (Marr), ma anche la relazione causale fra i costituenti degli stati mentali a livello algoritmico, la negazione dell'efficacia causale dei costituenti di stati mentali (in sistemi cognitivi di elaborazione parallela distribuita) implica l'incompatibilità fra connessionismo e PSC. Da ciò si deduce la falsità della PSC. Le entità presupposte nella PSC non avrebbero un fondamento nella realtà cognitiva.

Il connessionismo diventa così il modello cognitivo per la versione del naturalismo più radicale nell'ambito della filosofia della mente – l'«eliminativismo». Secondo Paul Churchland

¹⁸ «Un buon modo di caratterizzare la differenza [tra le teorie classiche e quelle connessioniste] verte sull'efficacia causale delle strutture mentali nell'elaborazione mentale»; *ibidem*, p. 222.

¹⁹ W. RAMSEY - S.P. STICH - J. GARON, *Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology*, in J.D. GREENWOOD (ed), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge (MA) 1991, pp. 93-119.

«il materialismo eliminativo è la tesi secondo la quale la concezione che comunemente abbiamo dei fenomeni psicologici costituisce una teoria radicalmente falsa – una teoria così manchevole che sia i suoi principi sia la sua ontologia finiranno per essere soppiantati, invece di essere progressivamente ridotti, una volta che le neuroscienze saranno state completamente sviluppate».²⁰

Questo ragionamento fisicalistico si basa, dunque, su due assunti principali: a) la PSC è una descrizione sbagliata dei processi cognitivi; b) la PSC deve essere sostituita da un sistema concettuale che presenti una descrizione neurobiologicamente realistica – come avviene, per esempio, nel connessionismo.

La critica dell'eliminativismo si basa proprio su questi assunti: a) sullo statuto teorico della PSC e b) sul valore teorico del connessionismo. Ad a): la PSC non è una teoria che potrebbe essere paragonata a/o sostituita da una teoria scientifica. Anche se la PSC contiene elementi teorici (come generalizzazioni), una parte essenziale della nostra capacità di spiegare e predire il comportamento umano nella vita quotidiana consiste in meccanismi di carattere non-teorico. I risultati empirici provenienti dalla ricerca nell'ambito della psicologia dello sviluppo indicano che una grande parte delle previsioni del comportamento non si basa tanto su generalizzazioni sistematiche quanto piuttosto sulla capacità di simulare i processi cognitivi dell'altra persona (*simulation theory*). Il meccanismo della simulazione non richiede una teoria o una generalizzazione per l'esecuzione di una previsione, ma presuppone la capacità di mettersi nella prospettiva soggettiva (*first person perspective*) dell'altra persona.

A b): secondo Paul Smolensky, il connessionismo non è tanto una teoria empirica sullo svolgimento dei processi cognitivi o neurobiologici, quanto piuttosto uno schema funzionale per modellare certe capacità dei sistemi intelligenti – come, per esempio, la capacità di trasformare verbi inglesi dalla forma grammaticale del presente nella forma del passato.²¹ La PSC, da parte sua, non è una teoria sui processi cognitivi ma piuttosto una capacità cognitiva dei sistemi intelligenti (uomini, primati) per prevedere e spiegare il comportamento di altri sistemi intelligenti. L'efficacia di questa capacità

²⁰ P. CHURCHLAND, *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge (MA) 1989 (trad. it. *La natura della mente e la struttura della scienza: una prospettiva neurocomputazionale*, Bologna 1992, p. 29),

²¹ P. SMOLENSKY, *On the Proper Treatment of Connectionism*.

può essere verificata in studi sperimentali – come è stato fatto, per esempio, da Franz Wimmer e Josef Perner negli esperimenti sulla convinzione sbagliata (*false belief task*).²² Dall'incompatibilità fra PSC e connessionismo non deriva perciò la falsità della PSC, al massimo ne consegue l'inutilità del connessionismo per modellare il funzionamento della capacità cognitiva della PSC.

3. *La coscienza fenomenica*

Il principale problema per il programma naturalistico nell'ambito della filosofia della mente consiste nel fatto che i processi o gli stati mentali appartengono a un soggetto che sperimenta questi fenomeni nell'esperienza cosciente. Secondo Thomas Nagel, la naturalizzazione dell'ambito mentale è possibile solo nella misura in cui non si prenda in considerazione il soggetto che vive tali processi.²³ D'altra parte, nel linguaggio quotidiano «avere uno stato mentale x» equivale a «essere cosciente (o almeno 'poter essere cosciente') di avere x». Per questo, nella filosofia della mente si distingue fra l'aspetto funzionale-relazionale e l'aspetto fenomenico-soggettivo di uno stato mentale. L'aspetto relazionale (essere causa di, essere effetto di, essere intenzionalmente diretto verso ecc.) può essere naturalizzato – per esempio attraverso uno schema funzionale. L'esperienza fenomenica (*phenomenal experience*), invece, sfugge a una simile naturalizzazione perché è intrinsecamente connessa alla percezione soggettiva di uno stato mentale.

I lavori scientifici nell'ambito della filosofia della mente possono essere classificati a seconda dell'aspetto della mente di cui si occupano. In questo contesto David Chalmers ha introdotto una distinzione fra problemi «facili» e problemi «duri» della coscienza (*easy and hard problems of consciousness*).²⁴ I problemi facili riguardano proprio l'aspetto relazionale della mente, per esempio

²² F. WIMMER - J. PERNER, *Beliefs about beliefs: Representation and Constraining Function of wrong beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 13 (1983), pp. 103-128.

²³ T. NAGEL, *What is it Like to Be a Bat?*, in T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge (MA) 1979, pp. 165-180 (trad. it. *Che effetto fa essere un pipistrello?*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Milano 1986, pp. 162-175).

²⁴ D. CHALMERS, *Facing up to the Problem of Consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 2 (1995), pp. 200-219.

la capacità di introspezione, l'attenzione e il controllo deliberato di un'azione.²⁵ Con il termine «facile» si esprime l'idea che si tratti di una classe di fenomeni mentali per i quali si troverà presto una spiegazione adeguata nell'ambito delle scienze cognitive. La qualità fenomenica dell'esperienza vissuta pone invece dei problemi «duri» per un'indagine scientifica sul fenomeno della coscienza. Sono proprio le caratteristiche particolari di questo aspetto della mente a rendere difficile una naturalizzazione: la soggettività, l'intrinsecità e l'aspetto qualitativo della coscienza fenomenica. Con ogni stato mentale, specialmente con stati mentali semplici, come dolori, percezioni, è collegata una qualità che consiste nell'«effetto che ha su di noi» (*what it is like*) avere un determinato stato mentale.

a. «Qualia»

L'effetto avvertito quando vediamo rosso o sentiamo un dolore si esaurisce nella qualità vissuta, nel «quale» dello stato mentale. Questa caratteristica della coscienza fenomenica è anche l'origine del termine «qualia». Secondo una posizione diffusa nell'ambito della filosofia della mente, i *qualia* non possono essere tradotti in una descrizione oggettiva-intersoggettiva. L'impossibilità di tradurre il *quale* di uno stato di coscienza fenomenica in un'analisi intersoggettiva delle scienze cognitive emerge all'interno di esperimenti mentali.

In un esperimento mentale Frank Jackson ci presenta una neurobiologa del xxiii secolo di nome «Mary».²⁶ Mary è una superscienziata con una conoscenza completa di tutti i processi cerebrali coinvolti nella percezione dei colori. Ella possiede, inoltre, una conoscenza teoretica completa sui colori. Mary ha trascorso, tuttavia, tutta la sua vita in un ambiente bianconero. Viene da chiedersi, allora, se Mary acquisirebbe nuove informazioni qualora uscisse dall'ambiente bianconero e percepisce i colori. Jackson presenta questo argomento della conoscenza incompleta (*argument of incomplete knowledge*) nel modo seguente:

«What will happen when Mary is released from her black and white room or is given a color television monitor? Will she *learn* anything or not? It seems

²⁵ *Ibidem*, p. 200.

²⁶ F. JACKSON, *Epiphenomenal Qualia*, in «Philosophical Quarterly» 32 (1982), pp. 127-136.

just obvious that she will *learn* something about the world and our visual experience of it. But then it is inescapable that her previous knowledge was incomplete. But she had *all* the physical information. *Ergo* there is more to have than that, and Physicalism is false». ²⁷

L'esperimento mentale mostra che una conoscenza scientifica completa non implica di per sé la conoscenza dell'aspetto fenomenico-qualitativo dei nostri stati di coscienza. Muovendo da tali riflessioni alcuni filosofi sono giunti a delle conclusioni ontologiche: l'esistenza dell'esperienza cosciente viene vista come un fatto addizionale, che non si trova nel mondo relazionale-funzionale della realtà fisica. Per David Chalmers l'esperienza fenomenica della coscienza costituisce un tratto irriducibile della realtà. ²⁸ Questo aspetto è tanto fondamentale quanto l'aspetto fisico della realtà. Come tratto fondamentale della realtà questo aspetto fenomenico-qualitativo non può essere limitato ai casi nei quali abbiamo una percezione cosciente di tale realtà fenomenica. Proprio in ragione di ciò, Chalmers introduce delle proprietà proto-fenomeniche (*proto-phenomenal properties*) anche in ambiti in cui non si ha nessuna esperienza cosciente nel senso proprio della parola.

b. Sopravvenienza ed epifenomenismo

In questo contesto emerge di nuovo il problema della relazione fra l'ambito mentale-fenomenico e l'ambito fisico-funzionale. È chiaro che tale relazione non può essere determinata in una maniera riduzionistica o funzionalistica. Sorge dunque la questione se dall'impossibilità di una riduzione scientifica delle qualità fenomeniche non derivi già un dualismo. Di conseguenza, all'interno del naturalismo filosofico si cerca una soluzione che renda giustizia alla posizione particolare della coscienza fenomenica e che nello stesso tempo garantisca un monismo o un fisicalismo minimale. Secondo Jaegwon Kim, la relazione della sopravvenienza sem-

²⁷ «Che cosa accadrà una volta che a Mary è concesso di uscire dalla sua stanza bianconera o le viene procurato un televisore a colori? *Imparerà* qualcosa oppure no? Sembra del tutto ovvio che *imparerà* qualcosa sul mondo e la nostra esperienza visiva di esso. Ma in tal caso è scontato che la sua conoscenza precedente era incompleta. Eppure Mary aveva *tutte* le informazioni fisiche. *Ergo* c'è qualcos'altro da avere e il fisicalismo è falso»; *ibidem*, p. 130.

²⁸ D. CHALMERS, *The Conscious Mind*, New York 1996, pp. 284 ss. (trad. it. *La mente cosciente*, Milano 1999).

brerebbe soddisfare tali esigenze.²⁹ La tesi della sopravvenienza sostiene che le proprietà mentali sono sopravvenienti rispetto a quelle fisiche, nel senso che sono da esse dipendenti ma a esse non riducibili. Una formulazione della tesi è la seguente: un insieme di entità A è sopravveniente rispetto a un insieme di entità B se per ogni cambiamento in A c'è anche un cambiamento in B, ma non viceversa.

La tesi della sopravvenienza esprime una relazione asimmetrica fra l'ambito mentale e l'ambito fisico: non c'è nessuna differenza mentale senza una differenza fisica, ma non viceversa. Le entità mentali sono sopravvenienti rispetto alle entità fisiche se per ogni cambiamento nell'ambito mentale esiste un corrispettivo cambiamento nell'ambito fisico. La relazione della sopravvenienza permette così una realizzabilità multipla di un'entità mentale sopravveniente nell'ambito fisico subveniente. Di conseguenza è compatibile con una posizione non-riduzionistica. Ma ciò non significa che la sopravvenienza costituisca già una descrizione adeguata della relazione fra le qualità fenomeniche e l'ambito fisico-funzionale.

Secondo l'argomento della conoscenza incompleta, una conoscenza completa dell'ambito subveniente fisico-causale non permette una conoscenza dell'ambito sopravveniente fenomenico-qualitativo. Ciò significa che è logicamente possibile che nel mondo X corrisponda al fatto fisico subveniente F la qualità fenomenica-qualitativa A, mentre nel mondo Y allo stesso fatto fisico F corrisponda la qualità B. Sidney Shoemaker ha fornito un'illustrazione di questa possibilità logica con gli esperimenti mentali dei *qualia* invertiti e assenti (*inverted qualia*-, *absent qualia-experiments*).³⁰ In questi esperimenti sono date due persone X e Y con stati funzionali identici, ma con esperienze fenomeniche diverse. Nell'esperimento dei *qualia* invertiti la percezione del colore di un pomodoro provoca nella persona X la sensazione fenomenica del rosso, mentre la percezione dello stesso colore dello stesso pomodoro provoca nella persona Y la sensazione fenomenica del verde. Questa differenza non trova, tuttavia, la sua espressione né nell'organizzazione funzionale dell'organismo né nel suo comportamento. Supponiamo che Y abbia imparato a chiamare la sensazione fenomenica verde

²⁹ J. KIM, *Supervenience and Mind*, Cambridge (MA) 1993.

³⁰ Cfr. S. SHOEMAKER, *Functionalism and Qualia*, in «Philosophical Studies», 27 (1975), pp. 291-315, e, dello stesso autore, *The Inverted Spectrum*, in «The Journal of Philosophy», 79 (1982), pp. 357-382.

«rosso» mentre X ha imparato a chiamare la sensazione fenomenica rosso «rosso». Nell'esperimento dei *qualia* assenti due sistemi cognitivi X e Y con stati funzionali identici percepiscono lo stesso pomodoro, ma solo X ha una sensazione fenomenica, mentre Y non ha nessuna sensazione fenomenica.

Ambedue i casi sono logicamente possibili se si assume la non-equivalenza fra stato fenomenico-mentale e stato fisico-funzionale, e ambedue i casi contrastano con la tesi della sopravvenienza. Alla totalità di proprietà fisiche subvenienti F_1 dell'entità X corrisponde la totalità di qualità sopravvenienti fenomeniche-qualitative M_1 , mentre alla stessa totalità di proprietà fisiche F_1 dell'entità Y corrisponde una differente totalità di stati fenomenici-qualitativi M_2 .

In ogni caso, questa contraddizione può essere relativizzata attraverso la distinzione fra una versione più forte e una versione più debole della relazione di sopravvenienza. La distinzione deriva dalla forza modale con cui si assume l'impossibilità di due eventi che coincidono in tutte le proprietà fisiche ma differiscono per una proprietà mentale. A partire da questa distinzione gli esperimenti mentali dei *qualia* invertiti e dei *qualia* assenti sono incompatibili solo con la versione più forte della sopravvenienza: in generale – in tutti i mondi possibili – non ci sono due entità che coincidano per ogni proprietà fisica e differiscano per qualche proprietà mentale. Gli esperimenti mentali non contraddicono, però, la versione più debole della sopravvenienza: non esistono due entità X e Y che nello stesso mondo (o nel mondo attuale) coincidono in ogni proprietà fisica F e differiscono in qualche proprietà mentale M.

Il problema è che la versione più debole della sopravvenienza non è sufficiente per esprimere la dipendenza fra mente e corpo nella maniera richiesta dal naturalismo. Un principio fondamentale del naturalismo è l'idea che i fatti fisici determinino tutti i fatti del mondo. Questo principio non è più valido nella versione più debole della sopravvenienza. Rimane sempre la possibilità di stabilire correlazioni psicofisiche per un mondo determinato. Ma ciò non significa che queste correlazioni risultino già dalla struttura del mondo fisico. Come abbiamo visto sopra, la struttura fisica F_1 può avere nel mondo X la struttura mentale M_1 , mentre la stessa struttura fisica F_1 nel mondo Y potrebbe avere la struttura mentale corrispettiva M_2 . David Chalmers esprime questa indipendenza dell'ambito mentale dall'ambito fisico nel modo seguente: non basta che Dio nella sua creazione del mondo (attuale) abbia deter-

minato solo le leggi fisiche, deve aver stabilito anche le correlazioni psicofisiche.³¹

Questa concezione dell'ambito fenomenico-qualitativo rischia, però, di essere classificata sotto l'etichetta di «epifenomenismo». L'assunto di questa posizione è che la mente non abbia alcuna influenza sul corpo. Se la coscienza fenomenica viene vista come un fatto totalmente estraneo a ogni descrizione causale-funzionale, sorge il sospetto dell'inefficacia totale dei *qualia*. Questo sospetto sembra essere confermato se si ammette la possibilità logica di un mondo con una struttura fisico-causale identica al nostro mondo, ma privo di qualsiasi forma di coscienza fenomenica. Questa posizione presenta, però, un problema grave per la filosofia della mente. È chiaro infatti che la coscienza fenomenica è intrinsecamente connessa alla soggettività e alla prospettiva della prima persona. Di conseguenza, un epifenomenismo relativo alla coscienza fenomenica si estende anche all'ambito della soggettività e si contrappone a un'intuizione delle scienze cognitive: la soggettività e la capacità di sviluppare la prospettiva della prima persona costituiscono elementi essenziali dei sistemi cognitivi con una complessità molto alta e hanno un influsso decisivo sul loro comportamento.

4. *Il sé e l'autorappresentazione del soggetto*

L'interesse delle scienze cognitive per il fenomeno della soggettività scaturisce dall'intuizione che un sistema che si concepisce come soggetto delle proprie azioni è cognitivamente superiore a un sistema privo di tale capacità. La soggettività delle nostre esperienze non viene considerata come un epifenomeno da cui sia possibile prescindere in un'analisi scientifica del comportamento dei sistemi intelligenti.

Le scienze cognitive sono interessate soprattutto a quell'aspetto della soggettività umana per cui essa esercita un effetto causale sul comportamento del sistema cognitivo stesso – aspetto che consiste nella capacità del sistema di concepire se stesso come soggetto, di rappresentare non soltanto l'ambiente ma anche se stesso (come l'insieme di tutti i processi mentali, organici ecc.). Secondo Andy Clark e Daniel Dennett lo sviluppo di tale capacità costituisce un

³¹ D. CHALMERS, *The Conscious Mind*, p. 87.

netto vantaggio nella lotta per la sopravvivenza.³² Le autorappresentazioni mentali sono strumenti utilizzati dai cervelli. I biosistemi li usano per essere più veloci ed efficaci nella computazione delle informazioni necessarie alla loro sopravvivenza. Secondo Thomas Metzinger la convinzione della superiorità dei sistemi capaci di autorappresentazione (o autocoscienza) ha nel frattempo stimolato la realizzazione dei primi programmi di ricerca nell'ambito dell'intelligenza artificiale volti a costruire sistemi di computer dotati di capacità di introspezione.³³

a. La concezione strumentalista del sé

Un prodotto della capacità di autorappresentarsi è il sé o l'io. Molti sostenitori di una posizione naturalistica contestano l'idea che la nostra capacità di autorappresentarci si basi sull'esistenza di un sé o di un io reali. Secondo questa concezione naturalistica, l'autorappresentazione non presuppone un sé reale. Al contrario, il sé è un'illusione o una finzione del soggetto/sistema che si autorappresenta. Il sé è un risultato della evoluzione, la cui funzione è di delimitare un organismo dall'ambiente circostante.

Secondo l'interpretazione evoluzionistica di Dennett, il sé favorisce la sopravvivenza fisica e psichica dell'organismo complesso dell'uomo. Il sé, secondo Dennett, si costituisce narrativamente. Nei nostri racconti apprendiamo chi siamo veramente o meglio – solo attraverso di essi ci possiamo delimitare da ciò che non siamo: «La nostra *tattica* fondamentale di autoprotezione, di autocontrollo e di autodefinizione è ... raccontare storie».³⁴ Il punto decisivo nell'argomentazione di Dennett è il fatto che questi racconti non vengono raccontati da un sé, ma che il sé viene costituito attraverso le diverse autorappresentazioni. Le diverse autorappresentazioni non si riferiscono a un sé che esiste già prima dell'atto dell'autorappresentazione, ma il sé viene costituito attraverso di esso. Secondo Dennett il sé è un'entità fittizia che ha la funzione di centrare e unificare i nostri racconti. Per questa ragione Dennett definisce il sé

³² Cfr. A. CLARK, *Microcognition: Philosophy, Cognitive Science, and Parallel Distributed Processing*, Cambridge (MA) 1989; D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Boston (MA) 1991 (trad. it. *Coscienza: che cosa è?*, Milano 1993).

³³ T. METZINGER, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1993, p. 245.

³⁴ D. DENNETT, *Consciousness Explained*, p. 418; trad. it., p. 464.

come un «centro di gravità narrativa» (*center of narrative gravity*). Questo sé non sarebbe un'entità reale, ma piuttosto una costruzione teoretica. La realtà che attraverso l'entità teorica del sé dovrebbe essere spiegata sono i modi di funzionamento e di comportamento dei sistemi cognitivi complessi.

Il carattere teorico del sé diventa più chiaro in un passo in cui Dennett giustifica l'espressione «centro di gravità narrativa»:

«I fisici apprezzano l'enorme semplificazione che ottieni quando postuli un centro di gravità ... un unico punto rispetto al quale tutte le forze gravitazionali possono essere calcolate. Noi ... apprezziamo l'enorme semplificazione che ottieni quando postuli un centro di gravità narrativa».³⁵

In fisica la postulazione di entità teoriche come atomi o campi gravitazionali non significa, però, che a queste entità non corrisponda nulla nella realtà. Al contrario, i fisici normalmente presuppongono che le entità teoriche abbiano una corrispondenza nella realtà. Ci si potrebbe chiedere se la postulazione dell'esistenza di un sé reale, corrispondente all'entità teorica del centro di gravità narrativa, non costituisca una possibilità legittima. Lo stesso Dennett non ammette questa possibilità solo per ragioni filosofiche oppure ideologiche. L'assunzione di un sé reale o proprio (*proper self*) equivarrebbe a una posizione dualistica che ammette l'esistenza di «anime-perle» (*soul-pearls*).³⁶

Secondo Dennett esiste solo l'alternativa fra una visione strumentalista del sé come illusione o finzione e la supposizione dualistico-cartesiana di un'anima immateriale, un'istanza di sorveglianza spirituale (*ghostly supervisor*) o – come dice Dennett – la supposizione di «anime-perle» spirituali che agiscano causalmente. L'ipotesi di un sé reale viene identificata con la tesi dualistica dell'interazione fra sostanze spirituali e sostanze fisiche. Solo mediante una concezione del tutto strumentalista del sé (inteso come finzione esplicativa) sarebbe possibile evitare il dualismo.

È giusta l'affermazione di Dennett? Esiste veramente solo l'alternativa tra naturalizzazione strumentalista del sé e il dualismo? Dalla risposta a questa domanda dipende la possibilità di giustificare o meno la nuova determinazione naturalistica del sé, perché l'identificazione di un'interpretazione realistica del sé con un

³⁵ *Ibidem*; trad. it., p. 465.

³⁶ *Ibidem*, p. 423; trad. it., p. 471.

dualismo delle sostanze è l'argomento principale per l'eliminazione di un sé reale (*proper self*) che stia alla base della nostra capacità di autorappresentazione. Per la confutazione di questo argomento basterebbe provare che non ogni concezione realistica del sé sia automaticamente dualistica.

b. Una concezione realista del sé

Recenti risultati del neurobiologo Antonio Damasio, che fa ricorso a un sé biologico reale nei suoi studi empirici sulla coscienza umana, sembrano confermare che questa equivalenza fra una concezione realistica del sé e il dualismo non è giustificata.³⁷ La concezione realistica del sé di Damasio si basa infatti su referti neurobiologici di pazienti con lesioni cerebrali.

Il fatto che le stesse regioni cerebrali, che sono essenziali per le emozioni, l'attenzione e la coscienza, partecipino essenzialmente alla regolazione e alla rappresentazione dei processi del corpo, è per Damasio un forte argomento per ammettere una connessione diretta fra autocoscienza («il sentimento del sé») e la regolazione delle funzioni del corpo nella loro rappresentazione neuronale. La «coscienza nucleare» (*core consciousness*) secondo Damasio è connessa con la rappresentazione permanente delle funzioni essenziali dell'organismo. Questa rappresentazione avviene attraverso il cosiddetto «proto-sé» (*proto-self*). Secondo Damasio, il fatto che i meccanismi di regolazione siano relativamente stabili è un valido motivo per attribuire la coscienza del sé a un medesimo soggetto che rimane lo stesso attraverso il tempo. Una condizione essenziale per lo sviluppo della soggettività umana è dunque la rappresentazione dell'equilibrio dinamico (*homeostasis*) dei diversi stati del corpo attraverso il proto-sé. Il fondamento neurobiologico del sé è la rappresentazione della relazione causale fra oggetto e organismo in «carte di secondo ordine». A questo livello vengono rappresentati gli effetti che oggetti interni o esterni hanno sull'organismo. Le emozioni svolgono un ruolo centrale nella traduzione della reazione dell'organismo in rappresentazioni mentali. Le emozioni accompagnano la reazione del corpo che è stata suscitata da oggetti esterni o interni. Come «marcatori somatici» (*somatic marker*) rendono

³⁷ A. DAMASIO, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999 (trad. it. *Emozione e coscienza*, Milano 2000).

accessibile questa azione reciproca anche successivamente nella memoria della coscienza estesa (*extended consciousness*).

Damasio si schiera esplicitamente contro le relativizzazioni strumentalistiche del sé, come quella proposta da Dennett. Il sé ha un *fundamentum in re*, qualcosa che gli garantisce quella stabilità che presupponiamo nella vita quotidiana. La realtà che sta alla base del sé non è una sostanza spirituale, come la presenta Dennett nel suo discorso sulle «anime-perle» in quanto unica alternativa rispetto a una concezione strumentalista del sé. Secondo Damasio la realtà del sé è un fatto neurobiologico e trova le sue radici nel piano organizzativo e funzionale del nostro organismo:

«Non c'è nessun componente che rimanga invariato per molto tempo e le cellule e i tessuti che costituiscono il nostro corpo oggi per la maggior parte non sono gli stessi di quando eravamo ragazzi. Ciò che rimane identico, in buona parte, è il progetto costruttivo della struttura del nostro organismo e i valori di riferimento per il funzionamento delle sue parti. Chiamiamolo spirito della forma e spirito della funzione».³⁸

Anche se durante la nostra vita cambiamo, c'è qualcosa che non viene toccato da queste mutazioni: è il principio funzionale che sta alla base di tutti questi cambiamenti. Questo principio che garantisce l'equilibrio del *milieu interne* (*homoestasis*) rimane fisso dall'inizio alla fine della nostra vita. L'autorappresentazione produce un'impressione stabile dell'identità e dell'immutabilità del sé perché rappresenta ugualmente questo principio stabile dell'organizzazione dell'organismo.³⁹ Questo principio non è una finzione ma una realtà del nostro organismo e, in quanto tale, regola le funzioni fondamentali del corpo (il metabolismo ecc.). Senza questo principio organizzativo non ci sarebbe né coscienza né autocoscienza. Poiché rimane lo stesso durante il fluire del tempo, esso costituisce il punto di riferimento per quella che noi chiamiamo «identità personale».

Le implicazioni filosofiche di questa ipotesi neurobiologica empiricamente fondata sono notevoli. Damasio non solo confuta la tesi di Dennett, secondo cui una concezione realistica del sé – l'ipotesi di un *proper self* – sarebbe necessariamente uguale a una determinazione dualistica della relazione fra anima e corpo.

³⁸ *Ibidem*, p. 178.

³⁹ *Ibidem*, p. 173.

Quando Damasio collega il sé a un principio organizzativo su cui si baserebbero tutte le attività dell'organismo, la sua concezione realistica del sé è molto vicina alla determinazione aristotelica dell'anima. Aristotele stabilisce un legame fra l'anima e l'organizzazione totale dell'organismo nel quale essa si trova. Analogamente al sé neurobiologico di Damasio, anche Aristotele concepisce l'anima come un principio organizzativo dell'organismo.

La concezione realistica del sé proposta da Damasio come rappresentazione neurobiologica dell'equilibrio dinamico dei diversi stati psichici mostra come si potrebbe parlare di un'anima umana (o di un sé reale) anche tenendo conto delle più recenti scoperte della ricerca sul cervello. Gli ultimi lavori di Damasio e di altri specialisti del campo dimostrano che un'adequata comprensione dei processi spirituali è possibile soltanto in connessione con la rappresentazione dei processi corporei. Per altro verso, il problema della relazione corpo-anima non è riducibile a un problema *mind-brain*, come negli ultimi decenni è parso ovvio soprattutto ai filosofi del cosiddetto orientamento naturalistico. È sicuramente degno di nota il fatto che le più recenti discussioni interdisciplinari nell'ambito della ricerca sul cervello si muovano nella direzione di una determinazione dello spirito umano che ha molte analogie con la teoria dell'anima di Aristotele. Le facoltà mentali possono, quindi, essere comprese soltanto sullo sfondo dell'organizzazione complessiva dell'organismo in cui compaiono. La concezione aristotelica dell'anima come principio di vita del corpo organico e delle facoltà intelleggibili dell'anima come prima *entelechia* dell'organismo umano torna così di attualità. L'assunzione di un'anima fornisce, per così dire, un principio funzionale alla spiegazione del comportamento complessivo degli organismi. In termini neurobiologici, ciò significa che il corso dei singoli processi neurali rimane del tutto incomprensibile se ci si limita soltanto al piano dell'attività cerebrale. Solo se si prende in considerazione l'intero organismo e la sua architettura funzionale, si riesce a comprendere la rilevanza dei singoli processi per il procedere cognitivo.

In Aristotele questo superamento della separazione tra l'ambito spirituale-mentale, da una parte, e quello biologico-fisico, dall'altra, si traduce nella definizione dell'anima come la prima *entelechia* del corpo. Così, per esempio, nell'uomo l'anima razionale non è soltanto responsabile delle facoltà cognitive più alte, ma determina anche i fondamentali processi fisiologici dell'organismo umano.

Nella concezione aristotelica si fa ricorso all'anima per spiegare tanto i fenomeni biologico-fisici quanto quelli mentali. Il concetto dell'anima si estende così complessivamente all'esperienza vitale e al comportamento degli organismi. L'ipotesi dell'esistenza di un'anima consente di conciliare l'intuizione quotidiana dell'identità personale con l'esperienza del cambiamento. L'anima sta, per così dire, proprio per ciò che nell'uomo, nell'animale e nella pianta non è assoggettato ai cambiamenti, poiché sta alla loro base in quanto principio causale.

Naturalismo e fenomenologia

di Matteo Bianchin

Prima facie, quello che caratterizza eventi e stati mentali è avere intenzionalità ed esibire una fenomenologia – avere contenuto ed essere esperienze di qualcuno.¹ Ma di alcuni è comune negare la prima caratteristica, di altri la seconda. Per molti versi, pare ovvio che non tutte le forme di intenzionalità siano coscienti e non tutte le forme di coscienza intenzionali; di conseguenza, può sembrare naturale separare le caratteristiche fenomeniche dalle caratteristiche cognitive della mente. Così, sensazioni come il dolore, la nausea, il piacere, condizioni emotive come l'ansia e la depressione, ma anche le impressioni sensibili in genere sono a volte presentate come stati mentali caratterizzati da proprietà fenomeniche intrinseche e non intenzionali – i cosiddetti *qualia*; per converso, gli stati intenzionali sono spesso identificati con atteggiamenti proposizionali che non hanno, in sé, alcuna fenomenologia.² In questa prospettiva, il crite-

¹ In questo senso, si è visto nell'intenzionalità il tratto distintivo dei fenomeni mentali, nella coscienza un fenomeno intenzionale. Secondo Brentano i fenomeni psichici sono caratterizzati dalla «direzione verso un oggetto» e da un'intenzione «secondaria» diretta a questa intenzione, che la rende cosciente; così, a Brentano sembrava naturale che la psicologia fosse costituita da stati, eventi, processi fenomenici (cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg 1955 [trad. it. *Psicologia da un punto di vista empirico*, Trento 1989]). Secondo Husserl la coscienza è sempre coscienza di qualcosa e le sensazioni sono parti non indipendenti di esperienze intenzionali complete (cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag 1976, p. 65 [trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, Torino 2002]). In questa accezione, si parla di esperienza per indicare qualsiasi stato, evento, processo dotato di contenuto fenomenico; tutti i «vissuti», cioè, per i quali ci si può domandare «come ci si sente» a essere in quello stato: a desiderare qualcosa, provare dolore, deliberare un'azione non meno che a percepire qualcosa di verde; cfr. T. NAGEL, *What is it Like to Be a Bat?*, in T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge (MA) 1979, pp. 165-180 (trad. it. *Che effetto fa essere un pipistrello?*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Milano 1986, pp. 162-175).

² Cfr. J. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, New York 1983 (trad. it. *Intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano 1985, p. 1);

rio che abbiamo per riconoscere i fenomeni mentali è disgiuntivo: qualcosa è mentale se è intenzionale o cosciente.

Una conseguenza è l'impressione che nel modo in cui pensiamo comunemente alla nostra vita mentale siano mescolate due concezioni diverse della mente, che non hanno molto a che fare l'una con l'altra: una concezione funzionalista che dà conto della cognizione, ma non della fenomenologia, e una concezione fenomenologica che rende il senso di che cosa vuole dire per noi avere una vita mentale, ma è cognitivamente irrilevante. Nonostante questa separazione tra coscienza e cognizione possa apparire obbligata, la controversia è aperta su entrambi i fronti.³ Per un verso, si può difendere l'idea che tutti gli eventi e gli stati mentali sono intenzionali, riconducendo gli

C. MCGINN, *The Character of Mind*, Oxford 1996², pp. 8-10. David Rosenthal presenta la distinzione come ovvia: «Ci sono due categorie di proprietà mentali. Gli stati mentali come pensieri e desideri, detti spesso atteggiamenti proposizionali, hanno un contenuto che può essere descritto dalla clausola 'che' ... Di questi stati si dice che hanno proprietà intenzionali ... Sensazioni come il dolore e le impressioni sensibili mancano di contenuto intenzionale e hanno invece proprietà qualitative di vario genere». Cfr. D. ROSENTHAL, *Identity Theories*, in S. GUTTENPLAN (ed), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford 1994, pp. 348-355, qui p. 349.

³ Ray Jackendoff e Steven Pinker esemplificano bene la prima opzione. Cfr. R. JACKENDOFF, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge (MA) 1987 (trad. it. *Coscienza e mente computazionale*, Bologna 1990); S. PINKER, *How the Mind Works*, New York 1997, pp. 145-148 (trad. it. *Come funziona la mente*, Milano 2001). L'irriducibilità dei *qualia* come entità *sui generis* è stata difesa recentemente da Robinson; cfr. W. ROBINSON, *Understanding Phenomenal Consciousness*, Cambridge (MA) 2004; l'argomento archetipico a difesa del carattere primitivo della coscienza fenomenica è stato avanzato da Husserl; cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Dordrecht 1984 (trad. it. *Ricerche logiche*, Milano 1968, pp. 355-356); originariamente rivolto contro Brentano, rileva il regresso generato dal tentativo di spiegare la coscienza fenomenica come un'intenzione di secondo ordine; recentemente è stato ripreso da Searle; cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (MA) 1992, p. 171 (trad. it. *La riscoperta della mente*, Torino 1994). La divergenza potenziale tra funzionalismo e fenomenologia è stata messa in luce da Ned Block (cfr. N. BLOCK, *Troubles with Functionalism*, in N. BLOCK, [ed], *Readings in the Philosophy of Psychology*, I, Cambridge [MA] 1980, pp. 268-305); la controversia pare trasversale rispetto a due fronti: il primo oppone (1) l'idea che tutti gli stati mentali sono intenzionali a (2) l'idea che ci sono stati mentali non intenzionali; il secondo oppone (3) la tesi che la coscienza fenomenica non ha funzioni cognitive a (4) la tesi che c'è un legame intrinseco tra coscienza e cognizione; rispetto a questa seconda opposizione è possibile tuttavia una posizione intermedia per cui (5) la coscienza fenomenica ha funzioni cognitive, ma non è una condizione necessaria della cognizione. Searle difende (2) e (4), Peter Carruthers (1) e (5), così come Michael Tye e Tim Crane; cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*; P. CARRUTHERS, *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*, Cambridge 2000; M. TYE, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge (MA) 1995; T. CRANE, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge 2001 (trad. it. *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Milano 2003).

aspetti qualitativi ai contenuti rappresentazionali delle esperienze.⁴ Per un altro, si può cercare di difendere la connessione tra intenzionalità e coscienza suggerendo che il vocabolario intenzionale degli atteggiamenti proposizionali è fondato nella fenomenologia degli episodi coscienti di desiderio, giudizio, credenza, e così via. In entrambi i casi, gli aspetti qualitativi e cognitivi dei fenomeni mentali vengono ricongiunti in modo da non richiedere entità *sui generis* come i *qualia*, per rendere conto dei primi, o di qualcosa come il linguaggio del pensiero, per rendere conto dei secondi.⁵ Nelle prossime pagine vorrei dire due cose: che un approccio fenomenologico alla mente è almeno plausibile, e che è compatibile con una forma di naturalismo sufficientemente liberale.

1. *Funzionalismo e fenomenologia*

Se in una prospettiva funzionalista la fenomenologia non pare rilevante, è perché il funzionalismo non richiede un rapporto intrinseco tra coscienza e cognizione.⁶ Al contrario, in questa prospettiva sembra appropriato distinguere tra coscienza d'accesso e coscienza fenomenica. Nella prima accezione, uno stato mentale è cosciente quando una rappresentazione del suo contenuto è resa disponibile ai processi di ragionamento e deliberazione che controllano l'azione e il linguaggio; in questa accezione la coscienza è una proprietà cognitiva paradigmatica degli atteggiamenti proposizionali e non presenta difficoltà diverse dall'intenzionalità. Nella seconda accezione, la coscienza è invece l'esperienza soggettiva di come ci si

⁴ Cfr. M. TYE, *Ten Problems of Consciousness* e T. CRANE, *Elements of Mind*; le sensazioni cromatiche, per esempio, possono essere concepite come rappresentazioni delle proprietà degli oggetti percepiti anziché come proprietà dell'esperienza – il rosso è nelle cose che vediamo, non nella visione; analogamente, il dolore può essere concepito come la rappresentazione di uno stato del corpo, e così via; questa forma di «intenzionalismo» è difeso dal primo in una lettura riduzionista, dal secondo in una versione antiriduzionista.

⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, I; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*; G. MCCULLOCH, *The Life of the Mind. An Essay on Phenomenological Externalism*, London 2003; G. STRAWSON, *Mental Reality*, Cambridge (MA) 1994; il quietismo di John McDowell sembra condividere quanto meno il requisito che una filosofia della mente non dovrebbe renderne irricognoscibile la fenomenologia; cfr. J. McDOWELL, *Mind and World*, Cambridge (MA) 1994 (trad. it. *Mente e mondo*, Torino 1999). Daniel Dennett, infine, può essere letto *ex negativo* come un difensore dell'implicazione reciproca tra fenomenologia e intenzionalità.

⁶ Cfr. N. BLOCK, *Troubles with Functionalism*, e il saggio di J. Quitterer, in questo volume.

sente a essere in un certo stato: a provare dolore, ricordare Parigi, desiderare che piova, perdere l'equilibrio; da questo punto di vista, la naturalizzazione della coscienza sembra comportare problemi teorici del tutto diversi.⁷

Si può essere tentati di sfruttare questa discrepanza per difendere l'irriducibilità della fenomenologia, osservando che l'analisi funzionalista è sempre compatibile con l'assenza di coscienza fenomenica.⁸ Ma il prezzo sarebbe l'epifenomenismo, perché l'implicazione è che la fenomenologia non ha funzioni cognitive e (quindi) non è rilevante per spiegare il comportamento. Sono considerazioni di questo tipo, in effetti, a legittimare la separazione tra coscienza e cognizione: i *qualia* sono epifenomenici, gli atteggiamenti proposizionali non hanno fenomenologia;⁹ perciò la psicologia intenzionale non è fenomenologica e la fenomenologia non è parte della psicologia intenzionale. L'oggetto della psicologia, da questo punto di vista, sono i processi computazionali che operano su rappresentazioni interne dotate di proprietà intenzionali irriducibili tanto alle proprietà fisiche del cervello quanto alle proprietà fenomenologiche dell'esperienza.¹⁰ Se fossimo privi di coscienza fenomenica, non sapremmo come ci si sente a ricordare Parigi o provare dolore, ma la nostra psicologia rimarrebbe funzionalmente intatta.

Il vantaggio di questa strategia è ovvio: poiché la coscienza «non fa niente», la psicologia intenzionale è trattabile anche se non sappiamo ancora molto della coscienza. Gli svantaggi sono di tre tipi. In primo luogo, se la coscienza non fa niente, l'evoluzione della coscienza appare misteriosa.¹¹ In secondo luogo, l'esperienza

⁷ Cfr. N. BLOCK, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in «Behavioral and the Brain Sciences», 18 (1995), pp. 227-247; D. CHALMERS, *The Conscious Mind*, Oxford 1996; trad. it. *La mente cosciente*, Milano 1999; Block non nega che gli atteggiamenti proposizionali a volte sono coscienti, ma sostiene che questo non ha niente a che fare con il loro contenuto cognitivo: coscienza d'accesso e coscienza fenomenica sono separabili.

⁸ Nagel esclude così l'identità di tipo quanto l'identità di occorrenza tra eventi fisici e mentali (cfr. Th. NAGEL, *What is it Like to Be a Bat?*).

⁹ Cfr. F. JACKSON, *Epiphenomenal Qualia*, in «Philosophical Quarterly», 32 (1982), pp. 127-136.

¹⁰ Per una mappa delle posizioni a questo riguardo cfr. J. FODOR, *Fodor's Guide to Mental Representations*, in «Mind», 94 (1985), 373, pp. 76-100; per la congiunzione di funzionalismo e teoria rappresentazionale della mente cfr. J. FODOR, *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA) 1987 (trad. it. *Psicosemantica. Il problema del significato nella filosofia della mente*, Bologna 1990, pp. 31-34); S. PINKER, *How the Mind Works*, pp. 145-148.

¹¹ Cfr. S. NICHOLS - T. GRANTHAM, *Adaptive Complexity and Phenomenal Consciousness*, in «Philosophy of Science», 67 (2000), 4, pp. 648-670; la possibilità di trattarla come l'effetto

in prima persona delle relazioni tra mente e mondo come relazioni intenzionali diviene irricognoscibile – se l'intenzionalità è reale, dev'essere qualcos'altro.¹² E infine, il realismo intenzionale – l'idea che gli stati intenzionali esistono davvero – sembra impegnare all'esistenza di qualcosa come il linguaggio del pensiero.¹³

2. *Fenomenologia e contenuto*

La separazione tra cognizione e coscienza è controversa. Per quanto riguarda il primo aspetto – gli atteggiamenti proposizionali non hanno fenomenologia – si può osservare che l'occorrenza cosciente di credenze e desideri è quanto meno un fenomeno comune e le differenze fenomenologiche, in questi casi, non sono riducibili al contenuto sensibile del vissuto corrispondente; non sono le qualità sensibili del pensiero cosciente che Parigi è la capitale della Francia – l'immagine fonetica delle espressioni nel monologo interiore, per esempio – a distinguerlo dal pensiero che $2 + 2 = 4$. La differenza fenomenologica è nel contenuto intenzionale.¹⁴ In questo senso, gli atteggiamenti proposizionali hanno una fenomenologia e questa fenomenologia è una caratteristica del contenuto che non ha niente a che vedere con l'esistenza di entità *sui generis* come i *qualia* – di proprietà intrinseche e introspettivamente accessibili, non intenzionali e cognitivamente inerti delle esperienze.¹⁵

epifenomenico di certi processi cerebrali elude la questione, più che risolverla; cfr. G. EDELMAN, *Wider than the Sky. The Phenomenal Gift of Consciousness*, New Haven (CT) 2004 (trad. it. *Più grande del cielo. Lo straordinario dono della coscienza*, Torino 2004, pp. 65-67); le cose cambiano, naturalmente, se alla coscienza vengono riconosciute funzioni cognitive: secondo Shaun Nichols e Todd Grantham integrare l'informazione proveniente da diversi domini cognitivi; secondo Rodolfo Llinas centralizzare la cognizione; secondo Michael Tye presentare contenuti non concettuali capaci di generare credenze; secondo John Searle strutturare l'informazione in modi di presentazione rilevanti per il ragionamento e l'azione; secondo John Campbell determinare il riferimento dei dimostrativi; cfr. R.R. LLINAS, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, Cambridge (MA) 2002, pp. 118-128; M. TYE, *Ten Problems of Consciousness*, pp. 142-143; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, p. 136; J. CAMPBELL, *Reference and Consciousness*, Oxford 2002, pp. 134-153.

¹² Cfr. J. FODOR, *Psicosemantica*; per questa critica cfr. J. McDOWELL, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (MA) 1998, p. 251; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 12-26.

¹³ Cfr. J. FODOR, *Psicosemantica*, pp. 207-233.

¹⁴ Cfr. G. STRAWSON, *Mental Reality*, pp. 6-8; G. MCCULLOCH, *The Life of the Mind*, pp. 29-30; si veda anche E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, I, pp. 39-42.

¹⁵ Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, pp. 74-76; posizioni analoghe si trovano anche in E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, I, pp. 68-70; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*,

Per quanto riguarda il secondo aspetto – la fenomenologia non ha alcun ruolo funzionale nei processi psicologici – la questione riguarda tanto le esperienze sensibili quanto gli atteggiamenti proposizionali; il problema non è se i secondi, ma non le prime abbiano un ruolo causale, bensì se lo abbiano la coscienza del dolore e la deliberazione cosciente di passare le vacanze a Parigi, per esempio, nel farci ritirare le mani dal fuoco e nel farci partire per la Francia.¹⁶ In entrambi i casi, la tesi per cui la coscienza fenomenica «non fa niente» è valida soltanto se si assume che sia costituita da entità cognitivamente inerti e ontologicamente *sui generis* come i *qualia*.¹⁷ Ma questo sembra rendere circolare l'introduzione dei *qualia* come proprietà non intenzionali, la cui esemplificazione spiega i caratteri fenomenologici delle esperienze. Se la coscienza non è fatta di *qualia*, avremmo bisogno di ragioni indipendenti per non perseverare nella persuasione ingenua che il sentimento di ciò che accade al nostro corpo e l'occorrenza cosciente di desideri, deliberazioni, intenzioni abbiano un ruolo cruciale in quello che facciamo.

L'idea di un legame sistematico tra la prospettiva fenomenologica e la possibilità di individuare eventi e stati mentali al livello personale della psicologia intenzionale non è storicamente inconsueta: per Brentano era del tutto naturale vedere l'intenzionalità come caratteristica dei fenomeni mentali, per Husserl era altrettanto naturale concepire l'intenzionalità come struttura della coscienza fenomenica. L'intuizione di fondo è che non ci sarebbero affatto cose come intenzionalità, significato, azioni, se non esistessero creature senzienti capaci di reclutare la fenomenologia al servizio della cognizione e dell'azione. Una concezione fenomenologica della mente richiede così la congiunzione di coscienza e contenuto: richiede che tutti gli stati mentali siano intenzionali e abbiano virtualmente una fenomenologia. Sulla prima parte di questa tesi

p. 60; G. STRAWSON, *Mental Reality*, pp. 3-13; G.M. EDELMAN - G. TONONI, *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, New York 2000, p. 168 (trad. it. *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino 2000).

¹⁶ In certi casi, il dolore può essere inconscio, così come ci sono patologie nelle quali una certa capacità di discriminazione visiva permane, nonostante l'assenza degli aspetti fenomenici della visione; cfr. A. DAMASIO, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999 (trad. it. *Emozione e coscienza*, Milano 2000, pp. 51 ss.); P. CARRUTHERS, *Phenomenal Consciousness*, pp. 147 ss.

¹⁷ Sulla bizzarria ontologica dei *qualia* e perché dev'essere così cfr. W. ROBINSON, *Understanding Phenomenal Consciousness*, pp. 14-34.

la letteratura è nota;¹⁸ qui vorrei suggerire che anche la seconda non è implausibile. È una questione aperta se le considerazioni che seguono siano o no conclusive; in ogni caso possono gettare luce sui requisiti di una filosofia della mente fenomenologica e su quello che essa chiede al naturalismo.

1. Come accennato, gli atteggiamenti proposizionali hanno una fenomenologia; l'occorrenza di pensieri coscienti è un'esperienza cognitiva che ha tanta fenomenologia quanta ne ha l'esperienza sensibile; la fenomenologia, dunque, è una caratteristica del contenuto che non è legata all'esistenza di entità *sui generis* come i *qualia*.¹⁹ Se le cose stanno così, la fenomenologia – insieme con il linguaggio naturale – potrebbe essere sufficiente a sostenere la psicologia intenzionale.²⁰

Da questo punto di vista, la connessione tra intenzionalità e fenomenologia ha un vantaggio ontologico anche indipendentemente dalla portata degli argomenti avanzati a sostegno dell'idea che ci sia un legame intrinseco tra coscienza e contenuto.²¹ In questo caso, la psicologia intenzionale non richiede infatti l'esistenza di un livello intermedio di proprietà e processi mentali collocati tra la neurofisiologia del cervello e i fenomeni mentali – per esempio, il livello delle computazioni sui simboli mentali del linguaggio del pensiero. Naturalmente, anche in questa luce il rapporto tra stati, eventi o processi coscienti e stati, eventi o processi inconsci è problematico; ma si tratta di dare conto dei secondi piuttosto che dei primi e da questo punto di vista rimane praticabile una lettura disposizionale

¹⁸ Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*; M. TYE, *Ten Problems of Consciousness*; F. DRETSKE, *Naturalizing the Mind*, Cambridge (MA) 1995; per un'eccezione notevole cfr. W. ROBINSON, *Understanding Phenomenal consciousness*.

¹⁹ Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, p. 75; forse non è nemmeno probabile che sia di volta in volta un'entità peculiare – un certo *quale* – a costituire la fenomenologia di come ci si sente a ricordare Parigi, desiderare che piovga, perdere l'equilibrio, sentirsi soli, rompersi una gamba. A *fortiori*, non è probabile che quello che rende conto del carattere fenomenico di queste esperienze sia qualcosa che tutti i *qualia* avrebbero in comune – la proprietà che identifica questo particolarissimo genere di entità – anziché una grande varietà di eventi e processi neurofisiologici: cfr. A. DAMASIO, *The Feeling of What Happens*; G.M. EDELMAN - G. TONONI, *A Universe of Consciousness*.

²⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, I, pp. 256-259; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 57-63; P. CARRUTHERS, *Language, Thought, and Consciousness*, Cambridge (MA) 1996; quest'ultimo argomenta a favore dell'idea che il linguaggio nel quale pensiamo sia il linguaggio naturale; il peso degli ingredienti è diverso nei tre casi, ma è comune il tentativo di dare conto della psicologia intenzionale con le risorse della fenomenologia e del linguaggio naturale, senza fare ricorso a entità mentali collocate tra il cervello e la coscienza.

²¹ Cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 151-173.

degli stati inconsci come disposizioni a generare eventi coscienti, il cui contenuto è individuato fenomenologicamente²².

Questo getta luce, per altro, sull'impressione intuitiva che la fenomenologia sia più complessa di quanto prevede la dicotomia tra *qualia* e atteggiamenti proposizionali. Per un verso, il contenuto dei secondi sembra dipendere in parte dalle conoscenze latenti che costituiscono il contesto cognitivo dell'atto e dal funzionamento di capacità, abiti, disposizioni non rappresentazionali – Husserl parlava in questo senso di «intenzionalità d'orizzonte».²³ Per altri versi, molte tra le esperienze legate alla corporeità somatica e alla prospettiva temporale degli individui sembrano esibire una fenomenologia che è difficile ricondurre all'esemplificazione di un particolare *quale* – condizioni come l'angoscia e la depressione, il senso di sé e del controllo cinestetico sul proprio corpo, l'empatia e la coscienza marginale dell'ambiente circostante. Più in generale, la coscienza sembra avere un carattere unitario e pervasivo; perciò, anche indipendentemente dalle difficoltà che si incontrano quando si cerca di specificare quali siano le condizioni d'identità per i *qualia*,²⁴ non sembra caratterizzata adeguatamente nei termini di una proprietà posseduta isolatamente da certi eventi o stati.²⁵

²² Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, I, pp. 63-64; E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, den Haag 1950, pp. 81-83 (trad. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Milano 1989); Husserl li concepisce come «inattualità sempre pronte a convertirsi nel modo dell'attualità» che «circondano» gli episodi coscienti, cioè come «potenzialità» o disposizioni a generare atti coscienti; Searle propone una soluzione analoga, nella quale le disposizioni a produrre eventi mentali coscienti sono stati cerebrali (cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 155-162). In entrambi i casi, è salvaguardata l'individuazione fenomenologica del contenuto: la fenomenologia è prioritaria perché le disposizioni sono individuate nei termini del contenuto fenomenologico degli atti che produrrebbero in circostanze appropriate.

²³ Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, pp. 81-83; la teoria della «rete» e dello sfondo proposta da Searle è la più vicina nel dibattito contemporaneo, salvo per l'enfasi sul fatto che il secondo sarebbe costituito da capacità non intenzionali (J. SEARLE, *Intenzionalità*, pp. 145 ss.).

²⁴ Cfr. D. DENNETT, *Quining Qualia*, in A. MARCEL - E. BISIACH (edd), *Consciousness in Modern Science*, Oxford 1990, pp. 42-67. Un problema, per esempio, è che l'identità dei *qualia* dovrebbe essere connessa all'indisciminabilità soggettiva: due esperienze non possono esemplificare il medesimo *quale* e apparire diverse, ma l'identità è una relazione transitiva, l'indisciminabilità no; x può essere indisciminabile rispetto a y e y rispetto a z, senza che x risulti indisciminabile da z – in una serie di esperienze cromatiche che progressivamente sfumano da una tonalità a un'altra, le più prossime potrebbero risultare indisciminabili l'una dall'altra, ma la prima potrebbe essere discriminabile dall'ultima.

²⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, I, p. 165; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 129-130. Per esempio, non è facile immaginare che potrebbe essere composta da una singola sensazione e del resto non sembra generata dall'attivazione di un singolo gruppo di neuroni; cfr. G.M. EDELMAN - G. TONONI, *Un universo di coscienza*, pp. 163-167.

2. Ci sono due modi di difendere l'idea che l'intenzionalità è reale e non riflette un vocabolario pragmaticamente inevitabile, ma ontologicamente vacuo. Si può pensare che sia fenomenologicamente attestata dall'esperienza di credere, desiderare, percepire, decidere;²⁶ oppure si può sostenere che il vocabolario intenzionale riflette gli impegni ontologici di una teoria rappresentazionale della mente che è largamente vera. La prima opzione impegna a individuare fenomenologicamente gli stati intenzionali; la seconda no. In quest'ultima prospettiva, la coscienza è un problema *sui generis*: credenze, desideri ecc. sono atteggiamenti psicologici le cui proprietà non coincidono necessariamente con quelle degli episodi di pensiero fenomenologicamente coscienti.

Da questo punto di vista, il migliore argomento per la realtà degli atteggiamenti proposizionali è la forza esplicativa della psicologia del senso comune: niente sembra funzionare meglio dell'ascrizione di credenze e desideri per spiegare quello che fanno le persone. La legittimità della psicologia intenzionale sarebbe perciò analoga a quella di qualsiasi altra teoria scientifica; il vocabolario degli atteggiamenti proposizionali rifletterebbe gli impegni ontologici di una teoria che dev'essere almeno largamente vera, dal momento che non abbiamo idea di come spiegare altrimenti quello che facciamo.²⁷ E la fenomenologia sarebbe irrilevante, perché il livello della psicologia intenzionale al quale sono individuate le interazioni tra atteggiamenti proposizionali che spiegano il comportamento non coinciderebbe con quello della fenomenologia e potrebbe non essere accessibile alla coscienza.²⁸

Si potrebbe discutere la plausibilità della caratterizzazione degli stati intenzionali come atteggiamenti proposizionali,²⁹ ma non è questo il problema principale. Il problema è che la psicologia degli atteggiamenti proposizionali funziona altrettanto bene per cose che non hanno alcuna psicologia; per esempio, per spiegare i comportamenti di (supposti) agenti collettivi o istituzioni, rispetto ai quali il realismo intenzionale è fuori luogo.³⁰ Ma se un'interpreta-

²⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, I; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*; G. STRAWSON, *Mental Reality*.

²⁷ Cfr. J. FODOR, *Psicosemantica*, pp. 23-34; P. CARRUTHERS, *Language, Thought, and Consciousness*, p. 28.

²⁸ Cfr. J. FODOR, *Psicosemantica*, pp. 55 ss.

²⁹ Cfr. J. SEARLE, *Consciousness and Language*, Cambridge (MA) 2002, p. 118.

³⁰ Cfr. A. CLARK, *Beliefs and Desires Incorporated*, in «Journal of Philosophy», 91 (1994), 8, pp. 404-425.

zione strumentalista è legittima in questi casi, perché non dovrebbe esserlo sempre? In assenza di ragioni indipendenti, è ragionevole credere che all'efficacia pragmatica del vocabolario intenzionale non corrisponda alcuna realtà.

Degli atteggiamenti proposizionali – o di qualcosa di simile – facciamo tuttavia esperienza in prima persona tutte le volte che crediamo, desideriamo, vediamo qualcosa. E questo accesso fenomenologico all'intenzionalità sembra epistemicamente prioritario, dal momento che è il presupposto per attribuire stati intenzionali in terza persona.³¹ Così le ragioni migliori per il realismo intenzionale vengono dalla priorità epistemica della fenomenologia.

3. Per quanto una concezione internalista del contenuto intenzionale possa apparire naturale per un approccio fenomenologico all'intenzionalità,³² non mancano i tentativi di accordare externalismo e fenomenologia. Il più diretto è coniugare l'idea che la nozione di contenuto sia una nozione fenomenologica con gli argomenti externalisti tradizionali riguardo all'individuazione del contenuto.³³ Ma la combinazione di externalismo e fenomenologia può essere ricavata altresì dalle concezioni externaliste che riconducono la qualità fenomenica al contenuto intenzionale delle esperienze: in questo caso, infatti, la fenomenologia non è affatto costituita da proprietà intrinseche, bensì dalla relazione intenzionale con quello che le esperienze rappresentano.³⁴ In breve, gli argomenti externalisti che valgono per gli atteggiamenti proposizionali valgono anche per la fenomenologia.

L'alternativa sarebbe concepire il contenuto come 'composto' da due elementi: un elemento psicologico interno, eventualmente descritto in termini fenomenologici, e un elemento esterno. Il limite di questa lettura dualista, tuttavia, è rendere irriconoscibile

³¹ Ne deriva che ognuno ha una speciale autorità al riguardo, ma non che siamo cartesianamente infallibili – semplicemente, nella maggior parte dei casi siamo in una posizione migliore di altri; la fenomenologia può sempre essere corretta alla luce di ulteriori evidenze; cfr. F. DRETSKE, *Naturalizing the Mind*, pp. 52-53; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 144-148. La questione è complicata perché è legata a come spieghiamo la cognizione sociale; in particolare non è chiaro se favorisca il simulazionismo; per un'introduzione al dibattito cfr. P. CARRUTHERS - P.K. SMITH (edd), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge (MA) 1996.

³² Cfr. J. SEARLE, *Intenzionalità*; T. CRANE, *Elements of Mind*.

³³ Cfr. G. McCULLOCH, *The Life of the Mind*.

³⁴ Cfr. F. DRETSKE, *Naturalizing the Mind*, pp. 124 ss.; per esempio, le proprietà cromatiche non sono dentro di noi; in questo senso, l'introspezione è vuota perché non c'è nessuno spettacolo interno: lo spettacolo è fuori.

l'intenzionalità delle relazioni tra mente e mondo: dal punto di vista interno al soggetto, non c'è alcuna relazione – la mente non è toccata dal mondo; da quello «esterno» della relazione con l'oggetto, l'intenzionalità non ha niente a che fare con un punto di vista soggettivamente riconoscibile. In effetti, l'idea stessa di una prospettiva soggettiva sul mondo appare qui fuori luogo, perché non c'è niente di cui i fenomeni mentali sono fenomeni: la soggettività sarebbe l'ambito di un'interiorità cognitivamente opaca.³⁵

Il vantaggio di una prospettiva fenomenologica, in questo senso, dovrebbe essere la capacità di rendere l'intenzionalità dei fenomeni mentali in termini relazionali. Poiché fenomenologicamente il contenuto non è scomponibile in elementi interni e esterni, la coscienza non appare come qualcosa di sostanziale e interiore, ma «come una relazione che può essere determinata soltanto per mezzo di ciò che essa non è, e a cui piuttosto 'si dirige' come al proprio oggetto».³⁶ La soggettività è diafana, perché è costituita dalle relazioni intenzionali con «le cose stesse».

Le conseguenze sono interessanti. Se la nozione di contenuto è fenomenologica e il contenuto è individuato relazionalmente, la fenomenologia non sopravviene sugli stati fisici del cervello; così, dalla congiunzione di esternalismo e fenomenologia si ottiene non soltanto che l'intenzionalità è fenomenologica e la fenomenologia intenzionale, ma anche che la fenomenologia non è qualcosa di «interno».

3. *Naturalismo e fenomenologia*

Insieme alla normatività, la connessione tra intenzionalità e fenomenologia – tra coscienza e cognizione – è probabilmente tra i problemi più interessanti e difficili nel dibattito sul naturalismo. Normatività e fenomenologia sono il nucleo della concezione ordinaria della psicologia intenzionale e se fossero essenziali ai fenomeni mentali la possibilità di naturalizzare la psicologia intenzionale dipenderebbe dalla possibilità di naturalizzare la coscienza e la normatività. Da questo punto di vista, è cruciale chiedersi se

³⁵ Su questo punto cfr. J. McDOWELL, *Meaning, Knowledge, and Reality*, pp. 251, 256-259.

³⁶ E. STRÖKER, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a.M. 1978, n. 54.

una concezione fenomenologica della mente sia compatibile con il naturalismo, e quali vincoli imponga.

Una concezione fenomenologica della mente è incompatibile, naturalmente, con il materialismo eliminativista. Ma l'eliminativismo è meno minaccioso per la fenomenologia che per il funzionalismo. Il vocabolario intenzionale delle credenze e dei desideri potrebbe rivelarsi vacuo, se riflette gli impegni ontologici di una teoria formulata per spiegare il comportamento. Le teorie a volte sono false e la psicologia del senso comune potrebbe essere tanto efficace pragmaticamente, quanto scientificamente infondata; in questo caso, le entità che introduce non avrebbero maggiore legittimità scientifica del flogisto.³⁷ La fenomenologia, tuttavia, non è introdotta come un'ipotesi teorica formulata per spiegare i comportamenti; piuttosto, è il dato da spiegare – è più come la combustione che come il flogisto. Perciò, se il vocabolario intenzionale è fenomenologico, non può essere eliminato.

La fenomenologia è invece compatibile con una forma di naturalismo nella quale le proprietà mentali sopravvivano o emergano su proprietà fisiche.³⁸ Da questo punto di vista, la prospettiva sviluppata da Husserl tra le *Idee* e la *Krisis* resta per molti versi esemplare – per lo meno, se mettiamo tra parentesi la *vexata quaestio* dell'idealismo husserliano e guardiamo alle relazioni di dipendenza tra la psicologia e la corporeità delle persone, nella duplice accezione della somaticità del *Leib* come «corpo vivo» e della materialità del *Körper* quale «corpo fisico».³⁹ Husserl distingue la natura e la

³⁷ Cfr. P. CHURCHLAND, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, in «Journal of Philosophy», 78 (1981), 2, pp. 67-90; perciò «il materialista eliminativista è pessimista ... sulle prospettive di una riduzione, ma la ragione è che la psicologia del senso comune è una teoria radicalmente inadeguata delle nostre attività interne, troppo confusa e difettosa per sopravvivere alla riduzione interteorica» (*ibidem*, p. 72). L'eliminativista concede l'irriducibilità del vocabolario intenzionale; ma ne desume che il naturalismo chiede di eliminare l'intenzionalità. È interessante che proprio il funzionalismo apra questa strada facendo cadere l'ostacolo tradizionale all'eliminativismo, ovvero il carattere qualitativo dei fenomeni mentali (*ibidem*, p. 67): se la psicologia del senso comune è 'soltanto' una teoria, può essere falsa (*ibidem*, p. 73).

³⁸ Un approccio fenomenologico non è necessariamente antiriduzionista; se il riduzionismo è vero, le proprietà mentali sono proprietà fisiche; la psicologia intenzionale sarebbe riducibile a una teoria che non contiene concetti fenomenologici e spiegazioni formulate in un vocabolario intenzionale, ma le proprietà fenomeniche dell'esperienza sarebbero parte dell'ontologia fiscalista. Al momento, tuttavia, non siamo in grado di immaginare che aspetto avrebbe una riduzione di questo genere e le difficoltà potrebbero essere insormontabili; cfr. C. McGINN, *Consciousness and its Objects*, Oxford 2004.

³⁹ Sull'idealismo di Husserl la migliore lettura è ancora M. RUGGENINI, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Verona 1974.

coscienza come regioni ontologiche reciprocamente irriducibili, ma la distinzione non riflette una differenza tra sostanze; riguarda invece le proprietà essenziali esemplificate come parti non indipendenti o momenti astratti dei *concreta* individuali che occupano le ontologie regionali. L'irriducibilità della coscienza alla natura dipende cioè dal fatto che le categorie materiali che identificano le rispettive regioni ontologiche sono generi sommi eideticamente distinti: per esempio, l'estensione è una caratteristica essenziale delle *res* materiali, ma non dei «vissuti»; la soggettività, la temporalità e l'asimmetria tra l'accesso in prima e in terza persona sono caratteristiche essenziali dei vissuti, ma non delle cose. Tuttavia, i costituenti fondamentali dell'ontologia fenomenologica sono gli individui e il medesimo individuo può essere portatore di proprietà fisiche e di proprietà mentali. Analogamente, il medesimo evento o processo può esemplificare – come momento astratto – tanto proprietà fisiche quanto proprietà mentali. La coscienza, dunque, «come ogni regione genuina, concerne un ente individuale»:

«Io, l'essere umano, sono un *objectum* reale come altri nel mondo naturale. Metto in atto delle *cogitationes*, degli 'atti di coscienza'; e questi atti, in quanto appartengono a questo soggetto umano, sono eventi collocati in questa medesima realtà naturale. La stessa cosa vale per tutti gli altri miei vissuti». ⁴⁰

In questo senso, ciascun essere umano è un individuo nel quale le componenti psicologiche della coscienza e le componenti somatiche e materiali del corpo non sono «connesse esteriormente», bensì «intimamente intrecciate» come momenti di un intero mereologico dove il «corpo vivo materiale» sostiene le corrispondenti «determinazioni psichiche». ⁴¹ Poiché natura e coscienza sono reciprocamente irriducibili, l'analisi della seconda richiederà di «mettere tra parentesi» la prospettiva naturalistica; ma questo non significa che la seconda sia una sostanza separata, bensì che il linguaggio della fisica è inadeguato alla descrizione dei fenomeni mentali. In effetti, soltanto da un punto di vista fisicalistico la coscienza appare come un fenomeno misterioso, come «l'altro lato» del corpo; l'esperienza

⁴⁰ E. HUSSERL, *Idee*, I, p. 58.

⁴¹ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, den Haag 1952, pp. 94-95 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, Torino 2002).

fenomenologicamente primaria è viceversa quella di soggettività che si manifesta in primo luogo nelle sensazioni propriocettive, estesiologiche e cinestetiche del proprio «corpo vivo».⁴²

Se dunque, per un verso, non potremmo avere alcuna esperienza somatica di un «corpo vivo» se non avessimo una psicologia, per un altro «la psiche dipende dal corpo vivo e perciò dalla natura fisica».⁴³ Non soltanto perché un soggetto psicologico «non può essere pensato senza un corpo vivo in generale» e questo è in primo luogo «una cosa materiale nella natura spaziale».⁴⁴ La dipendenza riguarda anche il particolare genere di corpo sensibile del quale siamo fatti, perché la «vita psichica» è costitutivamente vincolata dal materiale sensibile al quale «si connettono le funzioni intenzionali» della coscienza; da questo punto di vista, «l'intera coscienza di un essere umano è in certo modo legata al suo corpo vivo»: ⁴⁵ se non avessimo questo genere di corpi, non avremmo questo genere di coscienza. In generale, dunque, la regione della coscienza è fondata su quella della natura e le relative ontologie appaiono, per così dire, «stratificate» l'una sull'altra. La coscienza, in questo senso, non potrebbe esistere indipendentemente.

Per certi versi, potrebbe sembrare ovvio formulare queste relazioni di fondazione asimmetrica in termini di sopravvenienza.⁴⁶ Tuttavia, la sopravvenienza è incompatibile con l'individuazione relazionale del contenuto e non preserva la causalità dei fenomeni mentali.⁴⁷ E ci sono almeno due ragioni per cui un fenomenologo dovrebbe ritenere desiderabile la seconda non meno della prima. In primo luogo, per non ridurre la fenomenologia a una forma di epifenomenismo; in secondo luogo, per conservare l'autonomia epistemologica delle spiegazioni intenzionali nelle scienze dello spirito.

Husserl ha affrontato la questione stabilendo una distinzione di principio tra la causalità fisica e la «causalità della motivazione»

⁴² Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, den Haag 1954, pp. 218-222 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1987³).

⁴³ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen. Zweites Buch*, p. 135.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 95, 139.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁶ Cfr. D.W. SMITH, *Mind and Body*, in K. MULLIGAN - D.W. SMITH (edd), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge (MA) 1995, pp. 323-393.

⁴⁷ Cfr. J. KIM, *Supervenience and Mind*, Cambridge (MA) 1993.

che costituisce la «legge fondamentale della vita mentale» (*geistiges Leben*).⁴⁸ Le peculiarità della psicologia intenzionale, da questo punto di vista, sono note: la psicologia intenzionale non ha leggi strette, descrive gli eventi in un vocabolario largamente normativo, caratterizza teleologicamente le azioni come comportamenti diretti a un fine. Non di meno, dal punto di vista di Husserl il mondo umano non è accessibile diversamente e in questo senso la causalità *sui generis* delle motivazioni assicura tanto la rilevanza psicologica della fenomenologia, quanto la pertinenza delle spiegazioni intenzionali nelle scienze dello spirito:

«La causalità della natura nelle scienze naturali ha il suo correlato nelle leggi naturali, conformemente alle quali va univocamente determinato ... che cosa deve accadere in circostanze univocamente determinanti. Quando invece, nella sfera delle scienze dello spirito, si dice che lo storico, il sociologo, lo studioso della cultura vogliono 'spiegare' i fatti, si intende che vogliono stabilire chiaramente le motivazioni, vogliono rendere comprensibile come gli uomini in questione 'fossero arrivati' a comportarsi così e così, quali influssi avevano subito e quali avevano esercitato ... Quando lo studioso che si muove nell'ambito delle scienze dello spirito parla di 'regole' e 'leggi' che reggono quei modi di comportamento o la formazione di certe configurazioni culturali, le 'causalità' che in queste leggi trovano espressione generale sono tutt'altra cosa dalle causalità naturali. Il problema dello storico è questo: che cosa immaginavano, che cosa pensavano, come valutavano, cosa volevano ecc., i membri di questa società nella loro vita in comune?».⁴⁹

Per quanto problematica, una prospettiva emergentista sembra quindi attagliarsi meglio della sopravvenienza al pluralismo ontologico delle ontologie regionali. Infatti, se le proprietà mentali emergono da – anziché sopravvenire su – proprietà fisiche, allora sia l'individuazione relazionale del contenuto, sia la causalità *sui generis* dei fenomeni mentali possono essere ammesse. Ora, la plausibilità dell'emergentismo è quanto meno una questione aperta, ma contrasta con il naturalismo soltanto se questo è identificato con il fisicalismo.⁵⁰ Da questo punto di vista, la fenomenologia appare

⁴⁸ Questa riguarda tanto il ruolo conativo di desideri, emozioni, volizioni come moventi dell'azione, quanto le relazioni di motivazione «razionale» – per esempio, tra percezione e giudizio – e la forza motivazionale di associazioni, abiti, empatia (cfr. E. HUSSERL, *Ideen. Zweites Buch*, pp. 129 ss.).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 229; cfr. anche pp. 136, 190.

⁵⁰ Per una discussione cfr. T. CRANE, *The Significance of Emergence*, in B. LOEWER - G. GILLET (edd), *Physicalism and its Discontents*, Cambridge 2001, pp. 207-224; B. CUNNINGHAM, *The Reemergence of «Emergence»*, in «Philosophy of Science», 68 (2001), 3, pp. 62-75.

compatibile con una forma di naturalismo sufficientemente liberale. E, del resto, se il fisicalismo restasse l'unica opzione praticabile, potrebbe non rimanere molto da fare per la filosofia della mente in generale, una volta abbandonata la speranza che la teoria della sopravvenienza renda conto delle anomalie del mentale e delle peculiarità della psicologia intenzionale; la cosa più ragionevole sarebbe probabilmente rinunciare semplicemente all'idea che i fenomeni mentali abbiano qualcosa a che fare con delle proprietà.⁵¹

⁵¹ Cfr. J. KIM, *Making Sense of Emergence*, in «Philosophical Studies», 95 (1999), 3, pp. 3-36, in particolare p. 33: se l'emergentismo fosse falso, la filosofia della mente offrirebbe al massimo un'interpretazione concettuale delle relazioni tra fisico e mentale come relazioni tra diversi livelli di concetti e descrizioni, piuttosto che tra livelli diversi di proprietà. Le spiegazioni intenzionali sarebbero legittime, ma soltanto nel senso che descriverebbero in un linguaggio diverso le relazioni causali sottostanti.

Indeterminazione e correlazioni: un concetto antinaturalistico di libero arbitrio

di *Cord Friebe*

Qualsiasi teoria dell'azione deve essere in grado di distinguere le azioni sia dalla costrizione sia dalla casualità: su questo punto c'è un generale consenso nella filosofia dell'azione. Nella storia della filosofia e fino ai giorni d'oggi è rimasto invece controverso se determinazione non significhi costrizione e se l'indeterminazione non implichi il caso. Parallelamente, esistono quattro posizioni diverse tra le quali, per esempio, quella di Galen Strawson e di Peter van Inwagen,¹ secondo cui il libero arbitrio² è teoreticamente inspiegabile, perché il mondo è deterministico o indeterministico, e la determinazione implica la costrizione così come l'indeterminazione implica il caso. Comunque, un anticompatibilista che tratti l'indeterminismo come condizione necessaria per il libero arbitrio, deve spiegare necessariamente in che senso le azioni sono distinte dagli eventi casuali. Nel prosieguo vorrei compiere un altro tentativo in questa direzione e sviluppare una concezione del libero arbitrio non-naturalistica: dalla richiesta che un'azione deve essere intelligibile si perviene soltanto alla versione debole della sopravvenienza che è incompatibile con il naturalismo.³

In un determinato momento e in una determinata situazione una persona agisce «senza costrizione» se e solo se in questo momento e in questa situazione avrebbe potuto fare altro. La conclusione del dibattito sul «poter fare altro» («could have done otherwise», «Anderskönnen») è che esso non è in conflitto con il determinismo,

¹ Cfr., in proposito, il titolo del saggio di P. VAN INWAGEN, *The «Mystery» of Metaphysical Freedom*, in R. KANE, *Free Will*, Oxford 2002

² Parto dal presupposto che la libertà d'agire sia impossibile senza il libero arbitrio.

³ Cfr. il saggio di J. Quitterer, in questo volume.

a patto che si usi un'analisi condizionale. Potremmo per esempio sostenere che l'affermazione «una persona avrebbe potuto fare altro» non significhi nient'altro che «se la persona avesse avuto altre preferenze, avrebbe fatto una scelta diversa». Viceversa, com'è emerso sempre dal dibattito, un avrebbe-potuto-fare-altro incondizionato richiede la possibilità di una decisione diversa anche in presenza dello stesso identico passato della persona, ed esclude quindi qualsiasi forma di determinismo.⁴ Vorrei sottolineare come tutto dipenda dal fatto di poter agire diversamente; ne deriva che questo avrebbe-potuto-fare-altro incondizionato esclude anche un «probabilismo» che renda possibile l'alternativa meno probabile – ma non come un'azione.⁵

Nelle pagine seguenti muoverò dall'assunto che una persona agisce liberamente soltanto se al momento della scelta è indeterminata nel senso più forte possibile e vorrei dimostrare che anche in questo caso la sua azione si può sempre distinguere dalla casualità. Un agire incondizionato che sia indipendente da tutti i propri desideri e convinzioni non è affatto uguale a una «grundlosen Beliebigkeit eines Münzwurfs» (infondata equivalenza di un lancio di monete), come pensa Michael Pauen,⁶ e come egli ribadisce contro tutti gli anticompatibilisti.⁷ Una moneta non soltanto non ha bisogno di alcuna ragione per mostrarci «testa» – cosa che fa semplicemente nella metà dei casi –, ma le monete non hanno neanche bisogno di una ragione per differire tra di loro – anche questo lo faranno semplicemente nella metà dei casi. Gli agenti, invece, hanno bisogno di ragioni per differire nelle loro scelte. Essi sono, quindi, completamente correlati nelle loro decisioni finché hanno le stesse preferenze, desideri e convinzioni – e ciò basta per essere compren-

⁴ Per una ricapitolazione del discorso cfr. B. WALLER, *Free Will Gone Out of Control: A Critical Study of R. Kane's «Free Will and Values»*, in «Behaviorism», 16 (1988), pp. 149-167.

⁵ Cfr. M. PAUEN, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2004, p. 63. A suo avviso, per stabilire l'intelligibilità di un'azione è sufficiente una relazione probabilistica tra le preferenze della persona e la sua decisione. Se le sue preferenze ci danno una probabilità del (diciamo) 95% che egli/ella scelga una certa cosa, abbiamo, secondo Pauen, la stessa forza di spiegazione che nel caso della determinazione. L'alternativa però non sarebbe intelligibile (in questo contesto) e dunque non lo sarebbe nessuna azione libera, che verrebbe assimilata a un evento casuale.

⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁷ Cfr., per esempio, *ibidem*, p. 41 (contro la causalità degli agenti difesa da R. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, in R. KANE, *Free Will*, pp. 47-58) e p. 53 (contro il concetto di «paternità» difeso da R. KANE in *The Significance of Free Will*, Oxford 1996).

sibili; la determinazione non è dunque necessaria. Malgrado non si possa spiegare perché l'agente abbia compiuto una determinata azione in un determinato momento invece di tralasciarla, l'azione è comunque sempre intelligibile (comprensibile) e quindi distinta da un mero evento casuale. Per giustificare questa tesi sono necessari però ulteriori argomenti.

1. *Correlazione e determinazione*

Iniziamo con un esempio. Uno, simile a tanti altri che si trovano nella letteratura, è stato proposto da Alfred Mele.⁸ Supponiamo che in una determinata situazione e in un determinato momento John mentisca. Se egli avesse potuto fare altro, dato esattamente lo stesso passato, potremmo immaginarci un altro mondo possibile, identico con il mondo attuale fino al momento della scelta, in cui il doppione di John non mentisca, ma dica la verità. Mele conclude:

«If there is nothing about the agent's power, capacities, states of minds, moral character and the like that explains this difference in outcome, then the difference is just a matter of luck».⁹

Quando mentiva, John era sfortunato e, dunque, non era per niente responsabile (così Mele). A mio avviso le cose non stanno affatto così, e questa differenza – la differenza, cioè, tra John nel mondo attuale e il suo doppione in un altro mondo possibile – non è una questione di fortuna.

C'è un altro esempio, discusso da Waller¹⁰ e che costituisce davvero un'eccezione nella letteratura, molto istruttivo in questo contesto. Supponiamo – sostiene Waller – che due persone abbiano gli stessi passati fino al momento della decisione, ma che una compia la scelta morale e l'altra invece no. Ciò non significherebbe, allora, che le loro azioni sono soltanto eventi casuali e che gli agenti non hanno alcuna responsabilità?

⁸ A. MELE, *Review of Robert Kane's «The Significance of Free Will»*, in «Journal of Philosophy», 95 (1998), pp. 581-584, qui p. 582.

⁹ «Se non vi è nulla nelle facoltà, capacità, stati mentali, carattere morale ecc., dell'agente che spieghi questa differenza negli esiti, la differenza è allora solo una questione di fortuna».

¹⁰ Cfr. B. WALLER, *Free Will Gone Out of Control*, p. 151.

«If they are really identical, and the difference in their acts results from chance, then it seems irrational to consider one more praiseworthy (or more blameworthy) than the other should be».¹¹

L'esempio è istruttivo, perché sembra che nessun compatibilista si sia accorto che qui si parla di una differenza molto diversa rispetto all'altra. La differenza «in their acts» è infatti una differenza tra due persone nello stesso mondo – cioè tra John e un suo coesistente amico dotato delle stesse preferenze, desideri e convinzioni. L'intuizione di Waller è che queste persone devono scegliere la stessa cosa, perché, altrimenti, le loro azioni non sarebbero intelligibili. Questo è però meno di quanto richiesto da Mele (e anche da tutti gli altri). La peculiarità di questo esempio è rimasta nascosta, perché i compatibilisti – è il mio sospetto – credono tacitamente che persone che, singolarmente prese, avrebbero potuto fare altro, avrebbero potuto anche scegliere diversamente o, in altre parole, che le persone possono essere correlate nelle loro decisioni soltanto se ciascuna di esse è determinata nella sua singolarità. Questa è però una fallacia, per il semplice fatto che le due persone considerate da Waller possono scegliere la stessa cosa, mentre i due doppioni (al plurale!) prendono la decisione opposta.

Da ciò deriva la strategia seguente (oppure la seguente concezione di «un'azione libera»): la decisione di John non è una questione di (s)fortuna, la sua azione è distinta da un evento casuale, perché significa – proprio perché è una scelta libera – che in questa situazione e in questo momento qualsiasi altra persona con le stesse preferenze, desideri e convinzioni avrebbe compiuto necessariamente la stessa scelta. In quanto agenti liberi le persone hanno infatti bisogno di ragioni, come ogni compatibilista giustamente sostiene, ma soltanto per differire tra di loro. Se due persone agiscono diversamente, devono avere preferenze, desideri o convinzioni diversi, perché, in caso contrario, le loro azioni non sarebbero intelligibili e sarebbero quindi soltanto eventi casuali. Da ciò, però, non segue che le persone non avrebbero potuto fare altro (nel senso non-condizionato). Parlare di correlazioni in situazioni indeterministiche non è insensato, si tratta infatti di fenomeni quotidiani nella meccanica quantistica che ora vorrei prendere in considerazione come un'analogia istruttiva.

¹¹ «Se essi sono davvero identici e la differenza dei loro atti deriva dal caso, sembra irrazionale considerare uno più meritevole (o più biasimevole) dell'altro».

2. La correlazione nella meccanica quantistica

Consideriamo il famoso paradosso di EPR:¹² le due particelle, di cui il sistema fisico è composto, prima della procedura di misura non hanno alcun valore di *spin*. Relativamente a ogni singola particella, nel momento della misurazione non è determinato quale valore di *spin* avrà dopo – se «spin up», o «spin down». Ciascuna possibilità ha fino al momento della misurazione la probabilità di $\frac{1}{2}$ di essere realizzata attraverso la procedura di misurazione. *Ex post* si può dunque dire che l'evento B – descritto da: «la prima particella riceve la proprietà di spin up» – è stato causato dall'evento A (il processo di misurazione), almeno nel senso di un singolare giudizio di causalità controfattuale: gli eventi A e B sono accaduti, e B non sarebbe accaduto, se non fosse accaduto A. Ma nella stessa identica situazione anche l'evento C («la prima particella riceve la proprietà di spin down») avrebbe potuto essere realizzato, cioè *ex post*, di nuovo, è vero che la particella non avrebbe ricevuto questo valore di *spin* qualora non fosse stata fatta la misurazione. La causalità della procedura di misura, nel senso della dipendenza controfattuale tra gli eventi di *spin* e la misurazione, non spiega quindi perché quella determinata particella ha assunto questo particolare valore di *spin* e non l'altro. Infatti, se si esclude l'ipotesi che esistano variabili nascoste nella meccanica quantistica, si è costretti a constatare che non c'è nessun evento fisico – cioè nessuna misurazione e nessun altro evento empiricamente accessibile – che potrebbe spiegare perché in questo determinato momento in questa determinata situazione si è realizzato questo determinato evento e non uno alternativo. Com'è noto, secondo Einstein non era accettabile che un evento singolare in questo senso rimanesse senza spiegazione («Gott würfelt nicht» – Dio non gioca a dadi!), ma al giorno d'oggi, per i fisici e anche per molti filosofi della scienza, questo difetto di spiegazione non rappresenta più un problema. L'aspetto ancora oggi problematico è, piuttosto, un altro.

Prima di passare a questo aspetto problematico, vorrei però soffermarmi ancora un attimo sull'evento singolare. Sin dagli albori della meccanica quantistica fisici e filosofi hanno provato

¹² Cfr. A. EINSTEIN - B. PODOLSKY - N. ROSEN, *Kann man die quantenmechanische Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit als vollständig betrachten?* (1935), in K. BAUMANN - R.U. SEXL (edd), *Die Deutungen der Quantentheorie*, Braunschweig 1987³, pp. 80-86.

spesso a sfruttare questo indeterminismo per risolvere il problema del libero arbitrio.¹³ L'idea è che il libero arbitrio colmi il divario lasciato dalla mancanza di una causa fisica – «causa» nel senso che spiega perché accade proprio questo determinato evento e non un altro. Ma il tentativo fallisce, perché anche qualora avanzassimo un'ipotesi metafisica radicale e supponessimo, come fa Eccles,¹⁴ che il mentale fosse causalmente efficace, nel senso di aumentare o diminuire le probabilità oggettive offerte dalla meccanica quantistica – ipotesi in ogni caso dipendente, secondo Lewis, da un preesistente concetto di causalità – resterebbe comunque il difetto di spiegazione. Il ruolo svolto dal libero arbitrio sarebbe sempre lo stesso, nel caso dato ma anche in tutti gli altri, e non sarebbe in grado di spiegare la differenza. Invece di sostituire la causa mancante di un evento singolare con il libero arbitrio, si potrebbe prendere in considerazione l'ipotesi di assegnargli la funzione di spiegazione di una causa comune per due eventi (o anche di più) – anch'essa di norma assente nella meccanica quantistica.

In effetti, proprio questo è problematico nella meccanica quantistica. Date due particelle provenienti dalla medesima sorgente, cioè con lo stesso passato, in certi stati del sistema composto vale la seguente regola: nonostante che ogni evento singolare sia indeterminato nel senso stretto e nonostante che non ci sia nessuna interazione causale tra le due particelle (possono essere cioè «spazialmente» separate), tra di loro c'è comunque una relazione di dipendenza. Se una particella riceve *spin up*, l'altra riceve per forza *spin down*, o viceversa. Benché nessuna delle probabilità singolari sia uguale a uno o a zero, e senza nessuna interazione, ci sono tuttavia probabilità composte uguali a zero, sono escluse cioè certe combinazioni. Per spiegare tale correlazione, si assume di solito una causa comune, come per esempio l'aver fumato per anni come la causa comune per il fumare attuale e il cancro. Le conseguenze più importanti, però, dei famosi esperimenti di Bell/Aspect sono esattamente che nel fenomeno di EPR manca una causa comune,¹⁵ e non esiste dunque nessuna spiegazione per le correlazioni osser-

¹³ Per un'efficace ricapitolazione del tema cfr. M. ESFELD, *Is Quantum Indeterminism Relevant to Free Will?*, in «Philosophia naturalis», 37 (2000), pp. 177-187.

¹⁴ Cfr. J. ECCLES, *How the Self Controls Its Brain*, Berlin - New York 1994 (trad. it. *Come l'io controlla il suo cervello*, Milano 1994).

¹⁵ Cfr. B. VAN FRAASSEN, *Quantum Mechanics – An Empiricist View*, Oxford 1991, cap. 4.

vate. Questi correlazioni rimangono infatti il principale problema nell'interpretazione della meccanica quantistica.¹⁶

Torniamo alla questione delle azioni libere. Prendiamo in esame una versione lievemente diversa rispetto all'EPR storico. Supponiamo che le due particelle debbano presentarsi necessariamente sempre nello stesso modo. Tutte le volte in cui una particella riceve *spin up*, avviene lo stesso per l'altra. Vorrei sostenere – e perciò ho fatto questa digressione attraverso la meccanica quantistica – che per queste particolari correlazioni ci sarebbe una spiegazione, se le due particelle fossero entità libere: la libertà stessa. Poiché sono libere, devono decidere la stessa cosa. La libertà, allora, non sostituisce la forza di spiegazione di una causa fisica sufficiente per un evento singolare – che rimane indeterminato – ma assume la forza di spiegazione della causa comune mancante. Tutto ciò non ha niente a che fare con un'armonia prestabilita, in primo luogo perché le due entità correlate sono ontologicamente dello stesso tipo, e hanno in comune anche molte altre cose (tutto il passato, per esempio), e in secondo luogo perché non serve alcuna terza istanza per stabilire l'armonia, ma essa deriva semplicemente dalla semantica della volontà libera. Gli agenti hanno bisogno di ragioni per decidere diversamente. Agenti con le stesse preferenze, desideri e convinzioni non hanno alcuna ragione per differire nelle proprie scelte, e decidono quindi sempre nello stesso modo: automaticamente, anche senza conoscersi. In caso contrario, le loro azioni non sarebbero pienamente intelligibili, e non sarebbero distinguibili da meri eventi casuali.

È importante osservare che un compatibilista non avrebbe nulla da obiettare a questa analisi, nel senso che, come attesta l'esempio di Bruce Waller, anche per un compatibilista due persone dotate delle stesse preferenze, desideri ecc. devono, nel nome dell'intelligibilità, decidere nello stesso modo. Senza validi motivi sostengono però che ciò sarebbe possibile soltanto se ogni persona fosse determinata singolarmente. I compatibilisti uniscono indebitamente le forze esplicative diverse di una causa per un evento singolare e di una causa comune per due o più eventi. Per questo motivo, finiscono per chiedere troppo: vogliono cioè spiegare perché una persona ha agito in questa maniera e perché non ha lasciato invece perdere.

¹⁶ Per una interpretazione del fenomeno EPR senza correlazioni cfr., però, C. FRIEBE, *Teilen, Trennen und Vereinen: EPR ohne Holismus*, in «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 35 (2004), pp. 261-281.

3. Causazione, indeterminismo e correlazione

Fin dall'inizio di questo saggio qualcuno avrebbe potuto avanzare la seguente obiezione: sembra assurdo che l'indeterminismo possa implicare la casualità. È senza dubbio vero che Roderick Chisholm già nel 1964 ha sostenuto la tesi della non analizzabilità della causalità dell'agente,¹⁷ ma quantomeno dopo John Mackie sono state proposte delle dettagliate concezioni della causalità adatte per situazione indeterministiche.¹⁸ Secondo tali concezioni soltanto modificazioni o eventi che non accadrebbero in ogni caso possono essere effetti causati. Le cause sono quindi perturbazioni del corso del mondo che offrono spiegazioni proprio per delle modificazioni indeterminate. Un evento indeterminato, e soltanto esso, è causato, e pertanto non è qualcosa di casuale. L'uso di questo tipo di concetto di causalità è ormai consueto nella teoria dell'azione, per cui non vale la pena di insistere su questo punto.

Sofferamoci, invece, su teorie recenti di questo tipo – per esempio su quella di Neul Belnap¹⁹ (che, tra l'altro, propone un modello adatto sia per applicazioni nella teoria dell'azione sia per rappresentare l'indeterminismo nella meccanica quantistica) e su quella di Gerd Keil²⁰ –, il compatibilista ribadirebbe tuttavia in entrambi i casi il suo argomento. Anche se è vero che «causae causantes of o are precisely those that make a difference to whether or not o occurs»,²¹ ciò nonostante non si è spiegato perché o accade, visto che avrebbe potuto anche non verificarsi. Se Belnap dice: «The occurrence of o is kept possible»²² – grazie alla causa – l'occorrenza di o resta infatti senza alcuna spiegazione. Alla fine Keil fraintende il compatibilista, dicendo:

«Wenn man den ex-post-Charakter von Kausalurteilen übersieht und Ursachen für kausal hinreichende Bedingungen hält, wird man immer davon irritiert

¹⁷ Cfr. R. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*.

¹⁸ Cfr. J.L. MACKIE, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford 1974.

¹⁹ N. BELNAP, *A Theory of Causation: Causae causantes (Originating Causes) as Inus Conditions in Branching Space-Times*, 2002, reperibile sul sito internet <http://philsci-archive.pitt.edu>.

²⁰ G. KEIL, *Handeln und Verursachen*, Frankfurt a.M. 2000.

²¹ «Le causae causantes di o sono proprio quelle che fanno la differenza per l'occorrenza o meno di o»; N. BELNAP, *A Theory of Causation*, p. 16.

²² «L'occorrenza di o è mantenuta possibile»; *ibidem*, p. 17. O, in alternativa, la causa decide «whether or not the occurrence of o remains a possibility for the future» (se l'occorrenza di o rimane o meno una possibilità per il futuro; p. 19).

sein, daß sich kein mentales Antecedens finden läßt, dessen Vorliegen garantiert, daß die Handlung ausgeführt wird. Man wird stets noch eine zusätzliche Determinante suchen, einen letzten Impuls, durch den die vermeintliche kausale Lücke zur Ausführung der Handlung geschlossen wird. Ohne diesen Impuls, so die Suggestion, könnte die Handlung gar nicht stattfinden».²³

Ma certo – replicherebbe il compatibilista – che l'azione potrebbe accadere anche senza quest'ultimo impulso. Ciò che resterebbe di sicuro inspiegato è perché mai si è realizzata, invece, e perché non la si è piuttosto tralasciata, visto che si poteva benissimo farlo.

Finché – come fanno anche Belnap e Keil – si punta a fornire descrizioni e spiegazioni dell'azione considerando singole persone isolate, non si è in grado di rifiutare la richiesta di una tale spiegazione. Devono essere per forza prese in considerazione altre persone (reali o solo possibili): qualunque cosa la persona abbia scelto, qualsiasi altra persona con le stesse preferenze, desideri e convinzioni, in questo momento e in questa situazione avrebbe scelto la stessa cosa. Perciò l'azione della persona in questione era intelligibile (comprensibile), e pertanto avrebbe potuto fare altro, *ceteris paribus*.

4. *Un concetto antinaturalistico di libero arbitrio*

Finora ho sviluppato l'argomento utilizzando un vocabolario mentale («desideri», «convinzioni» ecc.). Volendo applicarlo al tema del naturalismo, bisognerebbe considerare le due persone menzionate nell'esempio di Waller soltanto nei loro aspetti fisici. Che cosa ne deriva, allora? La difesa di un concetto di libero arbitrio che è essenzialmente antinaturalistica, perché il concetto di libertà usato implica la versione «debole» della sopravvenienza – e solo quella. Non esistono due entità *x* e *y* che nello stesso mondo coincidono in ogni proprietà fisica e differiscono in qualche pro-

²³ «Se si trascura il carattere *ex post* dei giudizi causali e si considerano le cause come condizioni causali sufficienti, si sarà sempre angustiati dalla non reperibilità di alcun antecedente mentale, la cui presenza assicuri il compimento dell'azione. Si andrà continuamente alla ricerca di un altro determinante aggiuntivo, un ultimo impulso, tramite il quale colmare il presunto divario causale per il compimento dell'azione. Senza questo impulso, si suppone, l'azione non potrebbe proprio aver luogo»; G. KEIL, *Handeln und Verursachen*, p. 470.

prietà mentale – comprese le decisioni o scelte delle persone. In generale ci sono invece – in tutti i mondi possibili – due entità che coincidono fisicamente, ma differiscono nelle loro scelte. La versione debole della sopravvenienza, però, è incompatibile con il naturalismo – come ha sottolineato Josef Quitterer in questo stesso volume – perché un principio fondamentale del naturalismo è l'idea che i fatti fisici determinino tutti i fatti del mondo. Abbiamo visto, infine, che la versione debole della sopravvenienza non richiede un Dio per stabilire le correlazioni, ma sia l'indeterminazione sia le correlazioni sono conseguenze della semantica del concetto di libero arbitrio.

In teoria, dunque, la distinzione tra compatibilismo e incompatibilismo è indipendente da quella tra naturalismo e antinaturalismo; in pratica però non lo è. La fallacia del compatibilismo – l'idea che le persone possono essere correlate soltanto se sono determinate – dipende dal fatto che essi hanno in mente la versione più forte della sopravvenienza, non sono cioè soltanto compatibilisti ma anche naturalisti.

Naturalizzare la semantica?

di Carlo Penco

In questo articolo presento sommariamente alcuni progetti di naturalizzazione della semantica. In particolare presento tre stili di naturalizzazione, sullo sfondo del tema dell'epistemologia naturalizzata introdotto alla fine degli anni Sessanta da Quine. È innegabile la portata innovativa degli studi empirici sul rapporto tra facoltà del linguaggio e architettura del cervello; ma l'entusiasmo per le risorse della scienza porta facilmente a pensare che la scienza possa rispondere a tutte le domande (comprese quelle sul suo ruolo). Si distingue così una naturalizzazione moderata – che dà importanza ai risultati scientifici nel campo del linguaggio – e una naturalizzazione radicale – che con tali risultati vorrebbe sbarazzarsi della filosofia. Dopo un breve inquadramento storico sulla rilevanza delle tesi di Quine per la naturalizzazione della semantica (§ 1), presento per sommi capi alcune prospettive di naturalizzazione radicale (§ 2), e alcune delle possibili risposte (§ 3).

1. *La naturalizzazione dell'epistemologia e della semantica*

L'*Epistemologia naturalizzata* di Quine ha segnato l'inizio del naturalismo filosofico contemporaneo. Pubblicato nel 1969, l'articolo di Quine era rivolto soprattutto a criticare i tentativi fondazionalisti alla Carnap, e con esso ogni tentativo fondazionalista in filosofia e in particolare in teoria della conoscenza. Colpire Carnap

Ringrazio Nicla Vassallo e Marcello Frixione per aver letto una prima stesura di questo lavoro. Con esso non cerco di presentare soluzioni originali, ma semplicemente di dare nel modo più sintetico possibile una visione dello stato dell'arte del problema della naturalizzazione degli studi sul linguaggio, in particolare della semantica.

era un modo per colpire Kant.¹ Il primo tentativo di Carnap era rivolto ad un linguaggio dei dati di senso (*sense-data*), un linguaggio 'fenomenologico', ed è contro questo tentativo che Quine si lancia nel suo articolo, prendendolo ad esempio di ogni possibile tentazione fondazionalista.²

Carnap sosteneva che ogni enunciato conoscitivo sensato avrebbe potuto essere ricondotto a protocolli osservativi ed enunciati logici. Quine, per criticare la pretesa fondazionalista della mossa di Carnap, distingue tra la possibilità di «esprimere» un enunciato in termini di osservazione + logica e la possibilità di «dimostrare» la verità di un enunciato a partire da osservazione e logica. Quella che fa Carnap non è una fondazione della conoscenza, perché la sua riduzione non dimostra la verità degli enunciati, ma si limita a trovare un diverso linguaggio per esprimere certi enunciati. In questo senso la critica di Quine si potrebbe facilmente estendere alla seconda fase del riduzionismo carnapiano, la riduzione degli enunciati conoscibili non più al linguaggio fenomenologico, ma al linguaggio fisicalista. In ogni caso, quella di Carnap – e con essa anche i tentativi fondazionalisti di Kant – sarebbe non una fondazione della conoscenza, ma una ricostruzione creativa della conoscenza.

Limitiamoci comunque per semplicità di esposizione alla critica specifica di Quine al primo Carnap. Se la ricostruzione di Carnap non è una vera fondazione, ma un modo per individuare un linguaggio privilegiato per esprimere la conoscenza, perché allora non abbandonare ogni idea di 'fondazione' e cercare nella scienza contemporanea qualcosa di più solido che non l'intuizione dei dati del senso? Quine propone di abbandonare l'intuizione dei dati di senso e affidarci alla scienza che studia il nostro apparato percettivo. È la psicologia infatti a dirci come funziona il nostro

¹ A dispetto della vulgata per cui i neopositivisti sarebbero stati i principali antagonisti di Kant. In effetti i neopositivisti furono tra i pochi a lavorare sul solco kantiano, in particolare sul concetto di a priori. Cfr. P. PARRINI, *L'empirismo logico*, Roma 2002.

² L'idea di fondo dei neopositivisti era creare una 'scienza unificata su sicure fondamenta'. I due tentativi fondazionalisti dei neopositivisti furono la riduzione della base della conoscenza al linguaggio fenomenologico dei *sense-data* e la riduzione della conoscenza al linguaggio fisicalista. In entrambi i casi, parlando di 'riduzione', i neopositivisti hanno sempre distinto tra riduzione dei concetti e riduzione delle teorie e delle leggi. Una versione 'debole' del riduzionismo riguarda i concetti: è possibile ridurre i concetti chimici ai concetti fisici. Non è detto che la chimica come teoria sia riducibile alla fisica, anche se in linea di principio le leggi della chimica devono essere sottoposte alle più generali leggi della fisica.

apparato percettivo e concettuale, e dovrebbe essere la psicologia a guidare la nostra comprensione dei processi cognitivi. Certamente la psicologia non basta, perché si limita a darci un'informazione dei nostri processi cognitivi, e non può darci lo schema del rapporto tra espressioni linguistiche e mondo. A questo livello è necessaria una teoria semantica o teoria del riferimento. Alla coppia carnapiana «protocolli osservativi + logica e teoria degli insiemi» Quine contrappone dunque la coppia «psicologia + semantica».

Questo dunque il risultato della critica all'epistemologia carnapiana di Quine: la teoria della conoscenza intesa come fondazione della conoscenza e ricerca della certezza deve essere abbandonata; al suo posto dobbiamo limitarci a un più modesto compito: lo studio dei processi cognitivi che ci fornisce la psicologia, assieme all'analisi semantica degli enunciati. L'epistemologia o teoria della conoscenza abbandona così la filosofia e diviene un capitolo della scienza, in fattispecie la psicologia. Non ci sarebbe da scandalizzarsi perché questo passaggio dalla filosofia alla scienza empirica è accaduto per diversi settori della filosofia, a iniziare dalla matematica e dalla fisica, per giungere alle scienze umane (psicologia, sociologia, linguistica). Come gli studi filosofici dell'anima, della società e del linguaggio si sono costituiti come studi scientifici, così anche lo studio filosofico della conoscenza viene a trovarsi in una situazione in cui si può costituire come studio scientifico.

La conclusione di Quine ha suscitato diverse reazioni nella comunità filosofica. La più semplice reazione è che Quine ha giocato facile con una teoria della conoscenza fondazionalista come quella del primo Carnap; se l'epistemologia naturalizzata basata su psicologia e semantica deve rimpiazzare i tentativi fondazionalisti (la ricerca della 'certezza' cartesiana), che accade di quella parte dell'epistemologia che non rientra in un programma fondazionalista di tipo carnapiano o kantiano? La teoria (filosofica) della conoscenza successiva a Carnap è piena sia di tentativi non fondazionalisti sia di tentativi fondazionalisti che però abbandonano la ricerca di 'certezza' che caratterizzava il tentativo carnapiano. La critica di Quine parrebbe dunque del tutto inefficace rispetto alle nuove epistemologie filosofiche.³ Essa appare anche inefficace di fronte ai problemi normativi di definizione concettuale: cosa intendiamo

³ Si veda su questo la discussione di N. VASSALLO, *La naturalizzazione dell'epistemologia. Contro una soluzione quineana*, Milano 1997, specialmente al cap. 3.

per conoscenza e per giustificazione? Il vivissimo sviluppo dell'epistemologia contemporanea con le sue diverse teorie 'filosofiche' sembra essere una dimostrazione *de facto* del fallimento della sfida quineana.⁴

Ma la questione non è così semplice come appare. La sfida di Quine segue la sua critica alla rigida distinzione neopositivista tra linguistico e fattuale, tra verità in virtù del significato e verità in virtù dei fatti. La contrapposizione risale almeno a Leibniz e Kant, e Quine cita Kant nel suo saggio in cui denuncia la non applicabilità della distinzione analitico/sintetico alle teorie scientifiche e in linea di principio all'intero linguaggio. La distinzione analitico/sintetico non è del tutto abbandonata da Quine, che ne riconosce la sensatezza da un punto di vista pratico di organizzazione delle conoscenze. Quello che Quine contesta è la possibilità di una distinzione teorica tra due tipi di verità, perché non esiste teoria in cui vi sia una separazione del genere. Ogni teoria, come sosteneva Duhem e riproponeva lo stesso Einstein nella sua critica al neopositivismo, è un intreccio in cui gli enunciati si sostengono a vicenda come un tutto solidale. Non vi è conferma empirica di un singolo enunciato 'protocollare' al di fuori di un contesto teorico. La distinzione di principio tra analitico e sintetico dovrebbe quindi essere sostituita da gradi di probabilità rispetto alla rivedibilità di un enunciato, e da misure di lontananza e vicinanza alle idee 'centrali' e difficilmente rivedibili di una teoria. Siamo nel mondo dell'olismo quineano (conferma e significato non valgono per singoli enunciati, ma solo per intere teorie o interi linguaggi) e non possiamo sbarazzarcene così facilmente.

Cosa concludere dunque sulla sfida di Quine? Qualcuno potrebbe sostenere che con il suo articolo e con altri suoi scritti Quine fa teoria, teoria filosofica della conoscenza. Non è uno psicologo e la sua proposta sembra autoconfutarsi come il *Tractatus* che sostiene che non si può parlare di ciò che non si può dire e lo dice. Così, si potrebbe dire, Quine sostiene che non si deve fare epistemologia, ma solo psicologia; ma non fa psicologia bensì epistemologia. Questa critica ha però le gambe corte perché Quine non fa epistemologia o teoria della conoscenza, bensì, nel caso del suo saggio menzionato all'inizio, fa meta-teoria. Si occupa di metodologia e ragiona su

⁴ Cfr. ancora N. VASSALLO, *La naturalizzazione dell'epistemologia* e N. VASSALLO, *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, Milano 1999.

che tipo di lavoro deve essere fatto per sviluppare una teoria della conoscenza. Non propone una sua propria teoria della conoscenza, ma indica in cosa questa teoria dovrebbe consistere.

La ipotesi naturalistica di Quine ha avuto un grande impatto, soprattutto sui filosofi anche se, a quanto mi risulta, non è molto diffusa esplicitamente tra gli psicologi (che magari sono naturalisti alla Quine ma non lo sanno). L'impatto sui filosofi ha comportato lo sviluppo di teorie 'filosofiche' della conoscenza che parlano di naturalismo. Spesso però queste teorie sono al di fuori del quadro quineano di naturalismo radicale o della «tesi del rimpiazzamento forte» come viene chiamata da Vassallo.⁵ La tesi quineana del rimpiazzamento forte consisterebbe nel sostenere che «tutte le questioni epistemologiche devono essere rimpiazzate da questioni psicologiche». I nuovi epistemologici 'naturalisti' raramente accettano questa tesi, e si limitano cioè a insistere sull'importanza di affidarsi alle scienze empiriche nello studio della conoscenza, e cercano al contempo di raffinare, anche con strumenti scientifici, i problemi normativi posti dalla definizione tradizionale della conoscenza come «credenza vera giustificata» (usualmente abbreviata in ambiente anglosassone come JTB: *Justified True Belief*). Le discussioni degli epistemologi riguardano così sia aspetti normativi e concettuali, come ad esempio cosa si intende per 'giustificazione' dopo la sfida di Gettier,⁶ sia l'affidabilità dei processi cognitivi, affidabilità che può essere definita dalle scienze empiriche.⁷

Dopo Quine abbiamo dunque assistito allo sviluppo di una 'naturalizzazione moderata', di filosofi cioè che continuano a fare epistemologia, e rifiutano di diventare psicologi. Essi però, a differenza di molti filosofi del passato, riconoscono di non essere soli, e riconoscono che non è concepibile una teoria della conoscenza che prescindano dagli studi empirici sulle nostre capacità cognitive. Non saprei se Quine si riterrebbe soddisfatto di questi sviluppi. Qualcosa pure è rimasto del suo atteggiamento filosofico sulla continuità tra scienza e filosofia che condivide con Wilfrid Sellars.⁸

⁵ Si veda ancora N. VASSALLO, *La naturalizzazione dell'epistemologia*, p. 64.

⁶ E.L. GETTIER, *Is justified True Belief Knowledge?*, in «Analysis», 23 (1963), pp. 121-123; trad. it. *La credenza vera giustificata è conoscenza?*, in A. BOTTANI - C. PENCO (edd), *Significato e teorie del linguaggio*, Milano 1991, pp. 268-270.

⁷ Oltre a N. VASSALLO, *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, cfr. il breve saggio di N. VASSALLO, *Conoscenza e Natura*, Genova 2002.

⁸ W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (MA) 1997; trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Torino 2004, e W. SELLARS, *Science*,

Tale atteggiamento di continuità tra filosofia e scienza empirica si è imposto negli Stati Uniti, contro le visioni trascendentali o fenomenologiche proprie della tradizione europea, e consiste nel richiamo ad affidarsi alle scienze empiriche per affrontare molti problemi una volta classicamente 'filosofici' o 'a priori'. La visione fisicalista e materialista che sottende questo atteggiamento quineano è diventata, come richiama Tyler Burge, «una delle poche ortodossie della filosofia americana».⁹

C'è anche da dire che la visione che Quine aveva della psicologia tende a essere riduttiva o propriamente riduzionista. La spiegazione psicologica, sia mentalista sia comportamentista, è infatti per lui un livello di spiegazione «superficiale» che in linea di principio dovrebbe essere sostituita dalla spiegazione neurofisiologica.¹⁰ Non è difficile immaginare perciò cosa avrebbe detto Quine dei tentativi di naturalizzare la semantica. Se la sua tesi era che l'epistemologia avrebbe dovuto essere ridotta a psicologia + semantica, e la psicologia avrebbe dovuto essere ridotta a neurofisiologia, cosa accadrebbe se la semantica stessa venisse naturalizzata? La naturalizzazione della semantica avverrebbe (ed è stata proposta) anche come riduzione della semantica a neurofisiologia. Il risultato sarebbe che anche l'epistemologia si ridurrebbe quindi a neurofisiologia. È su questa discussione che si sono svolte alcune delle discussioni più difficili per filosofi e neurofisiologi dopo lo sviluppo delle scienze cognitive. Ed è su questa naturalizzazione radicale che cerco di dire due parole in quanto segue.

2. *Lo studio della mente e del linguaggio: da Chomsky alla neurofilosofia*

Possiamo schematizzare gli studi sulla naturalizzazione del linguaggio in due grandi classi, solo in parte alternative, che si

Perception and Reality, London 1963. Si può notare che da Sellars si biforcano con i suoi allievi principali, due direzioni antagoniste: da un lato il naturalismo di Ruth Millikan, dall'altro l'atteggiamento antinaturalista di Robert Brandom.

⁹ T. BURGE, *Philosophy of Language and Mind: 1950-1990*, in «The Philosophical Review», 101 (1992), 1, pp. 3-51 (trad. it. *L'individualismo e il mentale*, in A. PATERNOSTER [ed], *Mente e linguaggio*, Milano 1999, p. 101).

¹⁰ W.V.O. QUINE, *Mind and Verbal Dispositions*, in S. GUTTENPLAN, *Mind and Language*, Oxford 1975 (trad. it. *Mente e linguaggio*, in C. PENCO, *Filosofia analitica*, Milano 2000, pp. 45-66).

richiamano a Turing e a Darwin. Ci troviamo di fronte a tentativi di naturalizzazione della semantica che utilizzano le idee dei due grandi rappresentanti della computazione e dell'evoluzionismo, per problemi cui i due ispiratori non avevano pensato. Ci sono in effetti diverse possibili intersezioni tra queste due classi; in questo saggio mi limito a dare due brevi esempi di un teorico 'computazionale' e di un teorico 'darwinista', forse perché particolarmente 'estremisti' o rappresentativi. Ovviamente le conclusioni che traggo sono limitate agli autori trattati e non coinvolgono tutta la classe dei vari altri tentativi oggi correnti. Prima di presentare questi due stili di naturalizzazione diamo un inquadramento di una posizione più specifica, ma importante per il ruolo svolto nel dibattito attuale, cioè quella di Chomsky:

a. Chomsky: la sua posizione ha un ruolo centrale nel dibattito contemporaneo, anche se non è inquadrabile nei due filoni principali del riduzionismo di cui parlo sotto. Da una parte infatti Chomsky rifiuta l'idea che, posto che il linguaggio sia il risultato della selezione naturale, si debba ridurre lo studio del linguaggio allo studio degli aspetti neurofisiologici selezionati dall'evoluzione; dall'altra egli rifiuta l'idea che sia possibile ridurre i procedimenti linguistici a schemi computazionali. Il suo naturalismo è in qualche modo dunque originale e richiede un capitolo a sé.

b. Turing: il test di Turing sfida a distinguere tra l'intelligenza di una persona e quella di un computer; alla base della sua sfida l'idea che ogni processo linguistico è un processo computazionale (simulabile con una macchina di Turing). Su questa base si è sviluppato il funzionalismo e di qui l'ipotesi di una riduzione 'simbolico-computazionale' della semantica. La semantica viene studiata come espressione computazionale di un linguaggio del pensiero i cui simboli rappresentano concetti innati, causati dalle interazioni con il mondo. Il più noto rappresentante di questa direzione della naturalizzazione è Jerry Fodor, cui faremo un breve cenno, anche perché le sue posizioni sono molto note e dibattute in Italia.

c. Darwin (Churchland, Millikan, Pinker): se lo studio biologico deve essere fatto in sintonia con la prospettiva dell'evoluzione, la naturalizzazione della semantica viene a porsi entro il filone darwiniano della naturalizzazione, in sintonia con gli studi sulla selezione neuronale di Edelman. Il linguaggio è risultato della selezione naturale, e al contempo è legato alle strutture cerebrali; quindi studiare il linguaggio comporta studiare le strutture neuronali

che ne hanno permesso la nascita; la posizione più estrema forse è sostenuta da Paul e Patricia Churchland; parlerò della seconda come caso esemplare di naturalizzazione darwiniana.

a. Chomsky-naturalizzazione

Mentre in Europa con lo strutturalismo di Ferdinand de Saussure si consolidava l'idea di una scienza linguistica indipendente da altre scienze, negli Stati Uniti Chomsky non ha alcun problema a vedere nella linguistica un capitolo della psicologia, così come Quine vedeva come capitolo della psicologia la stessa epistemologia. Anche se Chomsky esplicitamente cerca di distaccarsi da Quine, il suo tentativo non può che rientrare in una visione generalmente quineana.¹¹ Chomsky ovviamente non chiede di abbandonare lo studio delle strutture linguistiche di per sé, ma la sua tesi comporta che lo studio di tali strutture non possa essere scisso dallo studio delle strutture psicologiche e biologiche dei parlanti. Per Chomsky la facoltà linguistica ha una sua autonomia nell'architettura della mente e del cervello; ma tale facoltà deve venir studiata assieme ai dati biologici e neurofisiologici. Questa impostazione, che ha accompagnato le dichiarazioni teoriche di fronte a uno sviluppo altamente formale della sua linguistica, si è rafforzata negli ultimi anni, in particolare in Chomsky (1995).¹²

Chomsky definisce «approccio naturalistico alla mente» quell'approccio in cui «cerchiamo di indagare gli aspetti mentali del mondo con i metodi dell'indagine razionale delle scienze naturali».¹³ Volendo indagare con i metodi delle scienze naturali fenomeni mentali, e in particolare la facoltà del linguaggio, Chomsky sembra proporre quella naturalizzazione della semantica che renderebbe il programma di Quine del tutto devastante per l'epistemologia e per la filosofia stessa. Per Chomsky non si può fare uno studio scien-

¹¹ Chomsky (N. CHOMSKY, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge [MA] 2000) propone addirittura una distinzione naturalizzata di analitico-sintetico; ma su questo Quine non sarebbe in disaccordo sulla possibilità di una distinzione empirica del genere, avendone lui stesso proposto una in termini di probabilità. Certamente il comportamentismo di Quine è all'opposto del mentalismo di Chomsky; entrambi gli autori sono però accomunati dal tentativo di naturalizzare lo studio della conoscenza e del linguaggio.

¹² N. CHOMSKY, *Language and Nature*, in «Mind», 104 (1995), pp. 1-61 (trad. it. *Linguaggio e natura*, in A. IACONA - E. PAGANINI [edd], *Filosofia del linguaggio*, Milano 2003, pp. 273-294); N. CHOMSKY, *New Horizons in the Study of Language and Mind*.

¹³ N. CHOMSKY, *Linguaggio e natura*, p. 276.

tifico naturalistico delle relazioni semantiche come il riferimento o la denotazione (ricordiamo che per Quine la semantica si identifica con una teoria del riferimento o rapporto tra segni e oggetti denotati). Per Chomsky la semantica intesa come lo studio del rapporto tra parole e entità esterne alla mente non è adeguato a una teoria scientifica perché le entità del senso comune (città, persone, oggetti ...) non esistono dal punto di vista delle scienze naturali. Ma i concetti che noi usiamo sono dunque privi di riferimento? I meccanismi del riferimento sono molto complicati, e quello che la linguistica può fare è uno studio del modo in cui organizziamo i concetti, dal punto di vista della loro strutturazione interna. Se si deve parlare di semantica, per Chomsky, si deve infatti parlare di «semantica internista», che è parte integrante della grammatica. La semantica è dunque parte di un sistema innato che deve essere studiato come meccanismo che costruisce, produce e rende usabili gli oggetti mentali prodotti dalle operazioni della facoltà del linguaggio. Come questo avvenga è uno dei principali problemi della biologia umana, che dovrebbe essere affrontato anche a livello neurofisiologico: «Le ricerche sul linguaggio e il suo uso in contesti sociali più ampi si fondano sulla comprensione dell'oggetto biologico, il linguaggio».¹⁴

Una prima conseguenza delle posizioni radicali chomskyane è che lo sviluppo del naturalismo si rivolta contro lo stesso Quine. È stato infatti Quine uno dei primi a distinguere teoria del significato e teoria del riferimento, e a insistere sulla necessità di sviluppare una teoria del riferimento di fronte alle difficoltà di una teoria del significato. Come abbiamo visto «teoria del riferimento» è un'altra parola per dire semantica; dopo Quine la principale novità nel campo della teoria del riferimento è stato lo sviluppo delle teorie del riferimento diretto di Putnam, Kripke e Kaplan. È proprio questo programma di ricerca che viene denunciato come fallimentare da Chomsky, o quantomeno come qualcosa di assolutamente non scientifico (una risposta articolata a queste posizioni di Chomsky viene fornita nel lavoro di Frixione, 1999).¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, p. 293.

¹⁵ M. FRIXIONE, *Chomsky su naturalismo e riferimento*, in D. MARCONI (ed), *Naturalismo e Naturalizzazione*, Vercelli 1999, pp. 107-133.

b. Turing-naturalizzazione

Una seconda posizione, molto dibattuta in Italia, è quella particolarmente divulgata da un allievo di Chomsky, Jerry Fodor. Fodor si distanzia da Chomsky perché assume una posizione funzionalista, tale per cui lo studio dei processi mentali è indipendente dal supporto fisico (sia esso fatto di neuroni o chip di silicio) e in linea di principio la mente, e con essa i processi linguistici, sono processi simbolici simulabili computazionalmente. Un altro aspetto fondamentale della sua teoria è ritenere corretta e interessante la psicologia del senso comune, che ci ha portato a prevedere il comportamento altrui sulla base di ipotesi su ciò che una persona 'crede' o 'desidera' o 'spera'. La teoria computazionale-rappresentazionale della mente di Fodor ha subito diversi sviluppi e fasi, ma resta solidamente ancorata al funzionalismo computazionale; essa si mantiene nell'asse della naturalizzazione della semantica per almeno due motivi che riporto schematicamente, tralasciando le numerose critiche sia al primo che al secondo.¹⁶

Da una parte per l'approccio funzionalista stesso, che tende a ridurre lo studio dei processi semantici a un qualche tipo di teoria fisico-matematica: l'idea infatti che sta alla base del funzionalismo è l'«ipotesi Newell-Simon» per cui l'essenziale per poter parlare di pensiero è avere un sistema fisico di simboli; una volta dato un sistema fisico di simboli giudicheremo della sua 'Intelligenza' sulla base del suo comportamento linguistico (si può dire, messa così, che l'ipotesi del sistema fisico di simboli non è che un aggiornamento della tesi soggiacente al test di Turing).

Dall'altra, per le assunzioni pesantemente 'causali' sull'articolazione del linguaggio del pensiero, le cui componenti concettuali sono derivate 'causalmente' dalla percezione del mondo empirico. Se abbiamo il concetto di mucca è perché questo viene causato dall'incontro con le mucche che attiva il concetto (innato) e lo

¹⁶ Per il primo si veda lo stesso Putnam, inventore del funzionalismo e suo feroce critico a partire dal suo lavoro H. PUTNAM, *Representation and Reality*, Cambridge (MA) 1988. Famosa è la critica di Searle alla versione forte del funzionalismo dell'intelligenza artificiale in J. SEARLE, *Minds, Brains, and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences» 3 (1980), pp. 417- 424 (trad. it. *Menti, cervelli e programmi: un dibattito sull'intelligenza artificiale*, a cura di G. TONFONI, Milano 1984, pp. 45-72). Sul secondo punto cfr. ad esempio P. CASALEGNO, *Filosofia del linguaggio: un'introduzione*, Roma 1997, e E. PICARDI, *Semantica naturalizzata?*, in E. AGAZZI - N. VASSALLO (edd), *Introduzione al Naturalismo filosofico contemporaneo*, Milano 1998, pp. 240-265.

seleziona come vincente (la sua teoria vuole imitare la teoria degli anticorpi: come gli anticorpi sono copie di virus e batteri del mondo esterno che vengono attivati quando necessario, così i concetti sono elementi innati che vengono attivati con l'esposizione agli oggetti del mondo esterno).

La teoria di Fodor è un tentativo di naturalizzare la semantica mantenendo le tradizionali distinzioni e gli apporti della filosofia del linguaggio, letti in chiave naturalistica nell'ambito della psicologia del senso comune. Un tale tentativo trova una forte opposizione da parte di chi crede che la psicologia del senso comune sia solo un residuo del passato e che verrà abbandonata come vennero abbandonati dagli scienziati concetti come il flogisto o l'etere. È il caso dunque di avere almeno un'idea di questa nuova radicale critica.

c. Darwin-naturalizzazione

È affascinante vedere fino a quanto l'ortodossia naturalista quineana abbia fatto breccia nelle riflessioni dei filosofi americani. Un caso particolarmente eclatante è quello di Patricia Churchland e la sua «neurofilosofia». L'estremismo è soprattutto verbale, e basato sullo sviluppo dei risultati della neurofisiologia (a partire dagli studi sul darwinismo neuronale di Edelman)¹⁷ e sui successi del connessionismo come progetto interno alle scienze cognitive.

Churchland guarda come questioni curiose e barocche gli interessi dei filosofi sull'epistemologia e la filosofia del linguaggio, dando un giudizio piuttosto critico dell'«analisi linguistica» degli anni Settanta.

Patricia Churchland parte dall'assunto che «la mente è il cervello», assunto apparentemente un po' rozzo, dal momento in cui altri autori come Marvin Minsky dicono, con una perifrasi appena un po' più sofisticata, che la mente è «il modo in cui funziona il

¹⁷ Occorre qui fare una distinzione importante tra le tesi di Edelman (G.M. EDELMAN, *Neural darwinism*, New York 1987 [trad. it. *Darwinismo neuronale: la teoria della selezione dei gruppi neurali*, Torino 1995]) e degli evoluzionisti cognitivi come Piker (S. PINKER, *The Language Instinct: the New Science of Language and Mind*, London 1995 [trad. it. *L'istinto del linguaggio*, Milano 1998]) e Churchland (P.S. CHURCHLAND, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge [MA] 1986; P.S. CHURCHLAND, *Brain-wise: Studies in neurophilosophy*, Cambridge [MA] 2002): la tesi di Edelman è che lo sviluppo del sistema nervoso a livello ontogenetico, cioè a livello di sviluppo del cervello di ogni individuo, segue un meccanismo di tipo darwiniano. Gli evoluzionisti cognitivi hanno una tesi diversa: sono interessati al livello filogenetico, cioè ai meccanismi evolutivi che hanno portato allo sviluppo della mente.

cervello». Ma la Churchland vuole essere appositamente provocatoria in quanto il suo scopo è proporre un cambiamento di paradigma (in senso kuhniano): dallo studio filosofico della conoscenza e del linguaggio a uno studio del funzionamento della mente-cervello.

I temi discussi da Churchland sono i tipici temi della filosofia della mente. Caratteristico è il suo attacco al modello funzionalista, che è considerato un elemento centrale della scienza cognitiva,¹⁸ con una critica specifica a Fodor e al suo tentativo di salvare la psicologia del senso comune. Il funzionalismo, a partire da Putnam e Fodor, gioca sui diversi livelli della mente-cervello, sulla scia dei livelli di analisi individuati da Marr. Churchland li riassume così: «semantica» o livello del contenuto, «sintassi» o livello dell'algoritmo e «meccanica», o livello dell'implementazione.¹⁹ Questi livelli sono una schematizzazione inaccettabile per Churchland. La sua tesi è che non è corretto assegnare alla psicologia lo studio delle funzioni e alla neurofisiologia lo studio dei meccanismi; una tale divisione di compiti è artificiosa ed errata. Infatti, c'è una grande quantità di teorizzazione neurofisiologica, e un lavoro congiunto di psicologia e neurofisiologia è di gran lunga preferibile a una «psicologia del senso comune» del tipo di quella sostenuta da Jerry Fodor. In futuro la psicologia funzionalista dovrà essa stessa essere sostituita da una neuroscienza matura.

Per certi aspetti le critiche della Churchland sono meno radicali di quanto potrebbe apparire; in un articolo del 1987²⁰ l'autrice aveva presentato alcune domande 'filosofiche' classiche del tipo «come è possibile rappresentare la realtà?» o «come rappresentiamo il mondo interno?». Dato che è il sistema nervoso che permette le rappresentazioni, queste domande, un tempo proprie della filosofia, dovrebbero essere riformulate in domande del tipo «come funziona il cervello?». Ma la questione non è così semplice; i filosofi non si sono solo domandati «come rappresentiamo la realtà», ma si sono posti domande di altro genere come «cosa è la conoscenza?». Dare una definizione di conoscenza non è derivabile da un'analisi del funzionamento del cervello e delle rappresentazioni mentali. Nota Vassallo che se è possibile rappresentare senza conoscere, non è possibile ridurre la domanda «cosa è la conoscenza» alla domanda

¹⁸ Si veda P.S. CHURCHLAND, *Neurophilosophy*, cap. 9.

¹⁹ *Ibidem*, p. 359.

²⁰ P.S. CHURCHLAND, *Epistemology in the Age of Neuroscience*, in «The Journal of Philosophy», 10 (1987), p. 546.

«come rappresentiamo la realtà», anche se questa fosse ridotta alla domanda «come funziona il cervello».²¹

Nel suo ultimo libro Churchland presenta i suoi capitoli su «come rappresenta il cervello?» e «come impara il cervello?», facendoli precedere da capitoli su *Metafisica* ed *Epistemologia*. In particolare nel capitolo sull'epistemologia, Churchland riconosce che uno dei motivi della sopravvivenza dell'epistemologia è il suo aspetto normativo, anche se la visione della neurofilosofa è quella di ridurre questo aspetto dell'epistemologia alla costruzione di strumenti logici e computazionali. I contributi della neurofilosofa sono un capitolo affascinante di quella che lei stessa chiama «neuroepistemologia post-darwiniana»,²² che prende le domande di Kant e le traduce in termini neurofisiologici.²³ Resta comunque un dubbio sulla radicalità della proposta teorica della Churchland; a parte l'effettiva inserzione della neurofisiologia nei dati da considerare nelle discussioni filosofiche, la sua definizione di 'naturalismo' si limita a caratterizzare uno studio in cui sia necessario «considerare dati empirici rilevanti quando si fa teoria». Ma chi rifiuterebbe una definizione di questo genere?

3. *Un esempio di soluzione di compromesso*

Possiamo dire che è benvenuta la grande voglia che hanno gli scienziati di filosofeggiare, o comunque di azzardare generalizzazioni ad ampio raggio a partire dalle loro ricerche empiriche; ed è un bene che gli scienziati neurocognitivi inizino a porsi anche domande di ampio raggio che si potrebbero definire filosofiche. Questa tendenza trova una corrispondente reazione dei filosofi che invece di chiudersi nelle loro ricerche a priori iniziano (come spesso è accaduto nel passato) a prendere in considerazione i risultati degli scienziati. Un esempio in tal senso è il lavoro di Marconi in *Lexical Competence*, ove l'autore sposta l'attenzione

²¹ N. VASSALLO, *La naturalizzazione dell'epistemologia*, pp. 163-164.

²² Quanti cadono nella epistemologia post-darwiniana? Anche se sospettoso sulle tendenze a considerare il linguaggio dal punto di vista dell'evoluzione (cfr. S. PINKER - P. BLOOM, *Natural Language and Natural Selection*, in «Behavioral and Brain Sciences» 13 [1990], pp. 707-784 e S. PINKER, *The Language Instinct*) Chomsky, come accennato anche in questo saggio, si è avvicinato sempre più alle tematiche dell'evoluzionismo.

²³ P.S. CHURCHLAND, *Brain-wise*, p. 271.

da una teoria del riferimento e del significato a una teoria della comprensione. Una componente fondamentale del suo lavoro è il confronto della propria proposta teorica (la distinzione tra la competenza inferenziale e competenza referenziale come due aspetti parzialmente autonomi della competenza lessicale) con i risultati della neurofisiologia. In questo caso abbiamo un incontro tra analisi 'a priori' sulla architettura della mente e analisi 'a posteriori' della ricerca scientifica.

Ma, nonostante la tendenza dominante rivolta alla naturalizzazione, radicale o moderata che sia, le teorie del linguaggio restano comunque le più difficili da 'naturalizzare' data l'ampia presenza di lavori 'a priori'. Il secolo scorso è stato il secolo della nuova logica e dell'analisi linguistica come analisi concettuale. Per alcuni l'analisi del linguaggio era addirittura il fondamento delle altre discipline filosofiche, non nel senso che occorre chiarire il significato delle parole prima di parlare, ma nel senso che occorre una teoria del significato per poter sensatamente affrontare altri campi di studi.²⁴ Anche se posizioni così radicali sono raramente condivise, è vero che l'analisi del linguaggio ha una sua autonomia che non può facilmente essere messa in discussione. In particolare la difficoltà della naturalizzazione riguarda aspetti che sono legati all'intenzionalità e agli atteggiamenti proposizionali (quanto fa parte della «psicologia del senso comune» di fodoriano interesse), cioè espressioni come «credere che p» o «desiderare che p», che esprimono i nostri atteggiamenti verso proposizioni, intese come entità semantiche, o come qualcosa che è passibile di essere vero o falso. E nessuna analisi del cervello di Mommsen ci aiuterà a capire se quanto credeva e diceva Mommsen a proposito delle guerre puniche era vero o falso (esempi del genere sono in Frege).²⁵

Le novità principali che hanno contribuito a rafforzare la tendenza alla naturalizzazione sono state fondamentalmente due:

– da una parte le simulazioni connessioniste, che non pretendono di rappresentare l'effettivo funzionamento del cervello, ma pretendono di fornire comunque una rappresentazione più coerente

²⁴ M. DUMMETT, *Frege Philosophy of Language*, London 1973 (trad. it. *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Genova 1983).

²⁵ G. FREGE, *Logica* (1897), in G. FREGE, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, trad. it., Bari 2001; G. FREGE, *Il pensiero. Una ricerca logica* (1918), in G. FREGE, *Ricerche logiche*, trad. it., Milano 1988.

con l'architettura della mente-cervello rispetto alle simulazioni simboliche 'classiche', basate sulla logica matematica;

– dall'altra, lo sviluppo delle ricerche neurofisiologiche, con risultati e campi molto innovativi come ad esempio lo studio dei neuroni specchio e delle possibili spiegazioni del lessico e delle relazioni sociali a partire da analisi neurofisiologiche.

Ammesso e non concesso che la ricerca in tal senso stia dando risultati rilevanti, il problema è il valore da dare a questo tipo di ricerche e il confronto con le ricerche cosiddette 'a priori', sia sul versante strettamente filosofico che sul versante logico. A questo proposito credo che ci sia qualcosa da imparare dal vecchio dibattito tra paradigma connessionista e paradigma simbolico in intelligenza artificiale.

Nel momento della nascita del connessionismo il paradigma simbolico veniva considerato come un paradigma alle soglie del crollo, ormai non più utile per lo sviluppo degli studi cognitivi. Dopo un certo periodo, passato il contrasto esplicito, si è verificato che i sistemi robotici usavano spesso una miscela di apporti dei due diversi paradigmi. Uno dei principali sostenitori del connessionismo, Smolensky, ha fatto una proposta che a me pare molto utile a chiarire la prospettiva in cui vedere i lavori di naturalizzazione del linguaggio. Detta in modo un po' grossolano, Smolensky distingue tra analisi dei processi mentali e analisi dei processi sociali; per 'processi mentali' si intende quanto avviene a livello di mente individuale, dove la simulazione connessionista tende a riprodurre certi modi di operare del cervello; per 'processi sociali' si intende quanto vi è di intersoggettivo e comune a diversi soggetti, cioè quanto esprimibile in una lingua, e riconducibile a operazioni condivise.

La soluzione di Smolensky è di compromesso: l'analisi dei processi sociali può realizzarsi a livello simbolico, mentre quella dei processi mentali può lavorare a livello subsimbolico. A questo primo tentativo di distinzione dei compiti sono seguiti altri tentativi analoghi, che rifiutano una separazione netta tra connessionismo e intelligenza artificiale simbolica. Molti studiosi di intelligenza artificiale, inoltre, non sono necessariamente aderenti al funzionalismo o a ipotesi 'forti' di simulazione della mente con il computer, più sulla linea delle distinzioni di Smolensky che sulla più famosa reazione di Searle basata sul concetto di intenzionalità (che appunto mancherebbe ai computer o, come si esprime Agazzi, sarebbe l'anello mancante di quella ipotetica catena evolutiva che

unirebbe l'uomo alle macchine secondo alcuni estremisti dell'intelligenza artificiale). Con un atteggiamento che prescinde dal prendere posizione sulla naturalizzazione di tipo (ii) o di tipo (iii), si sono sviluppati interessantissimi lavori sull'organizzazione della conoscenza sociale (sistemi multi-contesto, sistemi multi-agente) che usano gli strumenti della logica e aiutano a padroneggiare aspetti del ragionamento di senso comune.

La risposta alla sfida della naturalizzazione della semantica consisterebbe dunque in una distinzione di compiti; anche se è innegabile che gli stati mentali e il pensare in generale sono correlati necessariamente a una specifica attività neuronale, non per questo la specificazione della attività neuronale deve esaurire ogni tipo di spiegazione. Il monismo anomalo di Davidson (su cui si rimanda alle conclusioni) è un modo sofisticato per esprimere questa intuizione. Una cosa sono i processi mentali; un'altra le strategie sociali consolidate anche a livello di strutture linguistiche, strutture argomentative e strategie di condivisione della conoscenza. Una cosa sono le cause e una le ragioni, come sosteneva Frege, seguito a ruota da Wittgenstein.

Sia del linguaggio che degli aspetti più 'sottili' della nostra esperienza, come l'esperienza del sublime, si può dire che sono strutture cognitive che, sia pure sviluppatesi nella storia biologica degli umani, hanno portato a realizzazioni sociali intersoggettive e condivise: lingue storiche, letteratura, argomentazioni, poesia. Come ricorda Patricia Churchland: «trivializziamo un sentimento sublime se apprezziamo la sua dipendenza dal cervello? Per nulla».²⁶ Ma questa apparente ritirata delle pretese della neurofisiologia (come a dire: non si vuole spiegare tutto; non siamo riduzionisti; mostriamo solo le connessioni tra neurofisiologia e comportamento) deriva forse dalla maggior sicurezza e affidabilità delle attuali ricerche neurofisiologiche. È una ritirata apparente perché la sfida si fa più dura con l'aumentare dei risultati rilevanti. Prendiamo ad esempio gli studi sui neuroni specchio (che si attivano sia nell'eseguire un certo compito che nell'osservarne l'esecuzione). Con questi studi si è sviluppata una serie di analisi che mostrano come diversi aspetti delle relazioni sociali siano spiegabili tramite attivazioni di strutture neurofisiologiche.

²⁶ P.S. CHURCHLAND, *Brain-wise*, p. 401.

Lo stesso Goldman, un epistemologo naturalizzatore 'moderato', richiama la possibilità di spiegare l'empatia tramite l'analisi dei neuroni specchio, dando così una base ad alcune riflessioni che Quine veniva svolgendo nei suoi ultimi lavori, come *Pursuit of Truth*. L'empatia deriverebbe dalle proprietà dei neuroni specchio di attivarsi in presenza di certe azioni o emozioni, in modo del tutto analogo alla esperienza di tali azioni o emozioni. E Robin Lakoff, un tempo rappresentante centrale della semantica generativa, sviluppa una prospettiva in cui la formazione dei concetti e del linguaggio va spiegata con l'analisi neurofisiologica, guidata dal caso esemplare dello studio del funzionamento dei neuroni specchio.

È dunque fragile, come spesso le soluzioni intelligenti, la soluzione di compromesso proposta da Smolensky. Separare lo studio dei processi sociali dallo studio dei processi mentali non è una strada così facile di fronte agli sviluppi sempre più onnivori della neurofisiologia.

Conclusioni

Questa rapidissima carrellata sui tentativi di naturalizzare la semantica ha appena sfiorato i problemi filosofici di fondo. Diversi autori, tra cui Casalegno e Frixione, si sono espressi contro la naturalizzazione delle proprietà semantiche, come ad esempio il concetto di riferimento, centrale delle discussioni dei filosofi del linguaggio per tutto il secolo scorso. È interessante vedere come molti autori italiani hanno reagito ai tentativi di naturalizzazione con un certo distacco, cercando di individuare confusioni concettuali e sovrapposizioni di piani; esemplare in questo senso è il già citato lavoro di Picardi del 1998. Uno dei punti centrali delle riserve sulla naturalizzazione della semantica è che non sempre è chiaro cosa sia oggetto della spiegazione e cosa venga spiegato. Se anche analizzo esattamente quanto accade nel cervello (soglie di attivazione di neuroni, sinapsi, neurotrasmettitori e quant'altro) quando parlo sensatamente o mi riferisco a qualcosa, non è chiaro che cosa questo tipo di analisi spieghi. Sicuramente, con certe restrizioni, le analisi dei dati neurofisiologici aiutano a confermare o disconfermare alcune ipotesi linguistiche, come ad esempio l'indipendenza o meno di sintassi e semantica, o la presenza di diverse componenti nell'architettura cognitiva e linguistica (oltre ai riferimenti fatti a

Marconi citato più sopra, si veda anche Moro).²⁷ Nessuno nega la necessità di confrontarsi con le discipline scientifiche, e in particolare la biologia, per comprendere meglio il funzionamento del linguaggio. Ma una naturalizzazione radicale è inestricabilmente legata a un progetto riduzionista, sia nella versione eliminativa (le proprietà semantiche o gli atteggiamenti proposizionali non esistono) che esplicativa (le proprietà semantiche e gli atteggiamenti proposizionali vanno spiegati con i processi neurofisiologici).

Chi più di altri ha cercato di opporsi a una riduzione della semantica è stato, con una certa coerenza, lo stesso Quine – che aveva tentato di naturalizzare l'epistemologia riducendola a psicologia + semantica. Quine infatti si pronuncia alla fine della sua carriera per il «monismo anomalo», posizione filosofica sostenuta dal filosofo che più si avvicina alle sue idee, Donald Davidson.²⁸ Secondo il monismo anomalo è corretto dire che ogni atto linguistico e mentale, quindi anche il riferirsi a qualcosa o il credere, desiderare, pensare che *p*, hanno una specifica realizzazione neurofisiologica. È la tesi dell'identità delle occorrenze (*token identity*): non si può dire che ogni stato mentale è identico a uno stato fisico, sia perché uno stesso stato può avere diverse realizzazioni fisiche (realizzabilità multipla), sia perché uno stesso stato può essere realizzato in tempi diversi da una stessa persona senza presentare un identico stato fisico (quanto meno dato il passare del tempo). Non si possono quindi dare leggi di correlazione psicofisica, leggi che correlino stati mentali e stati fisici. Vi è però una identità tra occorrenze mentali e fisiche: ogni evento mentale è inevitabilmente identico a un evento fisico corrispondente. Quindi il fatto che si dia una sola realtà fisica, mancando leggi psicofisiche sulla correlazione tra stati mentali e fisici, non comporta la eliminabilità del linguaggio intenzionale, cioè i discorsi relativi a riferimento e atteggiamenti proposizionali. Di conseguenza le proprietà semantiche fondamentali come verità e riferimento sono naturalisticamente irriducibili.

Questa posizione è stata una delle risposte più solide alla tesi della 'sopravvenienza' degli stati mentali sugli stati fisici, tesi che può essere facilmente volta alla riducibilità del mentale (e del

²⁷ A. MORO et al., *Syntax and the Brain: Disentangling Grammar by Selective Anomalies*, in «NeuroImage», 13 (2001), pp. 110-118.

²⁸ D. DAVIDSON, *Mental Events*, in L. FOSTER - J.W. SWANSON (edd), *Experience and Theory*, London, 1970; rist. in D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980 (trad. it. *Azioni ed eventi*, Bologna 1992).

semantico) al fisico. Tocchiamo qui temi di filosofia della mente che sono stati esposti con grande chiarezza nel volume di Paternoster del 2002.²⁹ Credo però che relativamente alla semantica il problema sia di un altro genere: la semantica, teoria che si occupa non solo del significato intralinguistico ma anche delle relazioni tra parole e oggetti, viene sempre più considerata nelle sue relazioni con la pragmatica, definita tradizionalmente come lo studio della relazione tra parole e parlanti. Nella ridefinizione dei confini tra semantica e pragmatica – uno dei temi più vivi degli inizi del Novecento come testimonia il recente volume di Bianchi³⁰ – si ripropone il problema di un livello di analisi che non si può ridurre in linea di principio al neurofisiologico perché si occupa di strutture di livello più complesso, che coinvolgono non solo la comprensione individuale, ma lo scambio linguistico, la convenzione sociale e i rapporti tra parlanti. Si potrebbe dire, imitando uno slogan di Putnam copiato da Wittgenstein, che la comprensione del linguaggio non avviene solo nella testa.

²⁹ A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma 2002.

³⁰ C. BIANCHI, *Semantics vs. Pragmatics*, Stanford (CA) 2004.

IV. Archivio

Natura

di John Stuart Mill

Il saggio *Nature* venne scritto da John Stuart Mill tra il 1850 e il 1854, ma fu pubblicato solo nel 1874 – un anno dopo la sua morte – nei *Three Essays on Religion*, insieme ad altri due scritti inediti: *Utility of Religion* e *Theism*. Nella nota introduttiva originaria, la curatrice, Helen Taylor, segnalava il carattere coordinato, ma non unitario dei tre testi, che a suo avviso non andavano considerati come «una serie consecutiva» o un corpo di riflessioni sistematico, bensì come uno spaccato significativo delle opinioni di Mill sul tema della religione. Tra i tre saggi, quello dotato di maggiore autonomia è senza dubbio lo scritto sulla natura, che conserva anche a distanza di centocinquant'anni una pregnanza intellettuale e una valenza teorica non comuni. Le riflessioni di Mill sui paradossi connessi all'uso del concetto di natura non hanno perso infatti la loro attualità anche e soprattutto perché il termine «natura» ha mantenuto negli anni e, se possibile, persino aumentato la sua enorme forza evocativa.

I termini «natura», «naturale», e il gruppo di parole da essi derivante o a essi etimologicamente connesso, hanno sempre svolto un ruolo importante nella riflessione umana, oltre ad avere una grande presa sui sentimenti delle persone. La cosa non sorprende se solo pensiamo a ciò che queste parole, nel loro significato primitivo e più ovvio, rappresentano. È nondimeno deplorabile che un insieme di termini capaci di una simile influenza sulla speculazione morale e metafisica abbiano assunto molti significati differenti da quello originario, e comunque sufficientemente prossimi a esso, da dare adito a confusione. Le parole si sono andate perciò progressivamente invischiando in così tante associazioni estranee, per lo più di un carattere molto potente e tenace, che hanno finito per suscitare sentimenti non giustificati dal loro significato originario e a diventarne simboli; e, in questo modo, le hanno rese una delle

principali fonti di cattivo gusto, di falsa filosofia, di falsa moralità e persino di cattive leggi.

L'applicazione più importante del metodo elenctico socratico, come lo troviamo esposto e perfezionato in Platone, consiste 1) nel sottoporre simili ampie astrazioni a un'analisi minuziosa; 2) nel ridurre a una definizione precisa il significato che, nel loro uso popolare, esse semplicemente adombrano e 3) nell'indagare e verificare le massime e opinioni comuni in cui esse svolgono un ruolo. È un peccato che tra gli esempi istruttivi di questo genere di indagine lasciatici da Platone, e a cui le epoche posteriori devono in gran parte la chiarezza intellettuale che hanno raggiunto, egli non abbia arricchito la posterità con un dialogo *peri physeōs*. Se l'idea denotata da questa parola fosse stata sottoposta alla sua meticolosa analisi e i luoghi comuni popolari in cui essa compare fossero stati rimessi al giudizio finale della sua vigorosa dialettica, i suoi successori non si sarebbero probabilmente precipitati, com'è invece rapidamente accaduto, in modi di pensare e di ragionare la cui pietra angolare è rappresentata proprio dall'uso fallace di tale parola; un genere di fallacia da cui Platone andò per parte sua singolarmente esente.

Secondo il metodo platonico, che costituisce ancora oggi l'esempio migliore di tali indagini, di fronte a un termine così vago la prima cosa da fare è stabilirne con precisione il significato. Un'altra regola dello stesso metodo suggerisce di ricercare il significato di un'astrazione nel concreto – di un universale nel particolare.

Se si adotta questa strategia con la parola «natura», la prima domanda dovrà essere: che cosa s'intende dire quando si parla della «natura» di un particolare oggetto? Ad esempio del fuoco, dell'acqua, o di una singola pianta o animale? S'intende evidentemente l'*ensemble* o aggregato dei suoi poteri o proprietà: i modi in cui esso agisce su altre cose (annoverando tra di esse anche i sensi dell'osservatore) e i modi in cui altre cose agiscono su di lui; a tutto ciò, nel caso di un essere senziente, vanno aggiunte le sue facoltà di sentire o di essere cosciente. La natura della cosa significa tutto ciò: ovvero la sua intera capacità di produrre i fenomeni. E siccome i fenomeni esibiti da una cosa, per quanto possano variare nelle differenti circostanze, sono sempre gli stessi nelle medesime circostanze, essi ammettono una descrizione in formule verbali generali che sono definite le *leggi* della natura della cosa. È perciò una legge della natura dell'acqua che, sotto

la pressione media dell'atmosfera al livello del mare, essa bolle a 90° centigradi.

Come la natura di una qualsiasi cosa determinata consiste nell'aggregato dei suoi poteri e delle sue proprietà, così la natura in astratto consiste nell'aggregato dei poteri e delle proprietà di tutte le cose. Natura significa la somma di tutti i fenomeni, incluse le cause che li producono; e in ciò va compreso non solo tutto ciò che accade, ma tutto ciò che può accadere; dato che le capacità causali inutilizzate fanno parte dell'idea di natura tanto quanto quelle che producono effetti. Poiché, a quanto ci consta, tutti i fenomeni che sono stati adeguatamente esaminati si verificano con regolarità, ciascuno con le proprie condizioni prefissate, positive o negative, al presentarsi delle quali tutti si verificano invariabilmente, l'umanità è riuscita ad accertare, o per osservazione diretta o tramite ragionamenti fondati su di essa, le condizioni del verificarsi di molti fenomeni; e il progresso della scienza consiste principalmente nell'accertamento di tali condizioni. Una volta scoperte, tali regolarità possono essere espresse in proposizioni generali, che sono dette leggi di quel fenomeno particolare e anche, più generalmente, leggi della natura. Di conseguenza, la verità secondo cui tutti gli oggetti materiali tendono l'un verso l'altro con una forza direttamente proporzionale alle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato delle loro distanze rappresenta una legge di natura. La tesi secondo cui l'aria e il cibo sono elementi necessari alla vita animale, sempre che, come abbiamo buoni motivi di credere, sia vera senza eccezioni, è anch'essa una legge di natura, quantunque il fenomeno di cui è legge sia un fenomeno particolare e non, come la gravitazione, universale.

Il termine «natura», quindi, in questa sua accezione minima, è un nome collettivo per tutti i fatti, effettivi e possibili o, per esprimersi in maniera più accurata, un nome per indicare il modo, in parte a noi noto e in parte ignoto, in cui tutte le cose avvengono. La parola fa infatti pensare non tanto ai numerosissimi dettagli dei fenomeni, quanto alla concezione della loro modalità di esistenza come una totalità mentale, che potrebbe formarsi una mente che possedesse una completa conoscenza di essi: concezione a cui la scienza aspira a innalzarsi per gradi successivi di generalizzazione dall'esperienza.

Questa è, dunque, una definizione corretta della parola «natura». Tale definizione corrisponde, tuttavia, solo a uno dei sensi di

questo termine così ambiguo e chiaramente non si può applicare ad alcuni dei modi comuni di utilizzare la parola. Contrasta, ad esempio, completamente con il modo di esprimersi usuale che contrappone la natura all'arte e il naturale all'artificiale. Secondo la definizione del termine natura appena proposta, e che rappresenta la definizione autenticamente scientifica, l'arte è infatti altrettanto natura quanto qualsiasi altra cosa; e tutto ciò che è artificiale è naturale – l'arte non ha poteri indipendenti suoi propri: l'arte non è altro che l'impiego dei poteri della natura in vista di un fine. I fenomeni prodotti dall'agire umano, al pari di quelli che, per quanto ci concerne, sono spontanei, dipendono dalle proprietà delle forze elementari, o delle sostanze elementari e dei loro composti. I poteri congiunti dell'intera razza umana non potrebbero creare una nuova proprietà della materia in generale o di qualsiasi delle sue specie: possiamo solo trarre vantaggio per i nostri scopi dalle proprietà in cui c'imbattiamo. Una nave sta a galla grazie alle stesse leggi del peso specifico e dell'equilibrio che fanno galleggiare un albero sradicato dal vento e scaraventato in acqua. Il grano che gli uomini coltivano per cibarsene cresce e produce le sue spighe grazie alle stesse leggi della vegetazione tramite cui la rosa canina e la fragola selvatica producono i loro fiori e frutti. Una casa sta in piedi grazie alle proprietà naturali: il peso e la coesione dei materiali da cui è composta. Una macchina a vapore opera attraverso la naturale forza espansiva del vapore, che esercita una pressione su una parte di un sistema di ingranaggi, pressione che, grazie alle proprietà meccaniche della leva, viene trasferita da quella parte a un'altra dove finisce per sollevare il peso o rimuovere l'ostacolo posto in contatto con essa. In queste come in tutte le altre operazioni artificiali il compito dell'uomo, com'è stato spesso osservato, è assai limitato: consiste nello spostare le cose in certi posti. Noi spostiamo oggetti, e in questo modo, mettiamo in contatto alcune cose che prima erano separate, oppure ne separiamo alcune che prima erano in contatto e tramite questo semplice spostamento, forze naturali in precedenza dormienti vengono chiamate in azione e producono l'effetto desiderato. Anche la volizione che progetta, l'intelligenza che escogita e la forza muscolare che esegue tali movimenti sono esse stesse poteri naturali.

Sembra, perciò, che si debbano riconoscere quantomeno due significati principali della parola «natura». In un senso, essa significa tutti i poteri esistenti sia nel mondo esterno sia in quello interno

e tutto ciò che avviene per mezzo di tali poteri. In un altro senso significa non tutto ciò che accade, ma solo ciò che avviene senza l'azione, o quantomeno senza l'azione volontaria e intenzionale dell'uomo. Questa distinzione è ben lungi dal dissipare tutte le ambiguità della parola; è comunque indispensabile per fugare molte delle oscurità da cui derivano importanti conseguenze.

Ebbene, dato che sono questi i due principali significati della parola «natura», in quale dei due sensi (se non in entrambi) la s'intende quando essa e i suoi derivati vengono usati per esprimere idee di elogio, di approvazione e persino di obbligo morale?

Il termine «natura» ha evocato idee del genere in tutte le epoche. Il detto *naturam sequi* ha costituito il principio morale fondamentale per molte delle più ammirate scuole filosofiche. Nell'antichità, soprattutto all'epoca del declino intellettuale del pensiero antico, ha rappresentato il banco di prova per tutte le dottrine etiche. Gli stoici e gli epicurei, sebbene fossero inconciliabilmente divisi su tutto il resto dei loro sistemi, erano concordi nel ritenersi obbligati a dimostrare che le loro rispettive massime di condotta rispecchiavano i dettami della natura. Sotto la loro influenza i giuristi romani, nell'intento di sistematizzare la giurisprudenza, posero alla base della loro esposizione un certo *ius naturale*, «quod natura omnia animalia docuit» [ciò che la natura ha insegnato a tutti gli animali], come dice Giustiniano nelle *Istituzioni* [Lib. I, Tit. II]. E poiché gli autori sistematici moderni, non solo nel campo del diritto ma anche della filosofia morale, hanno in genere preso a modello i giuristi romani, non sono di certo mancati i trattati sul cosiddetto diritto naturale e i riferimenti a tale diritto in quanto regola suprema e criterio ultimo hanno pervaso in lungo e in largo la letteratura. Gli studiosi di diritto internazionale hanno contribuito più di chiunque altro a diffondere questo stile di speculazione etica; essendo privi di un diritto positivo da commentare e nondimeno desiderosi di ammantare quanto più possibile le opinioni generalmente approvate concernenti la moralità internazionale con l'autorità della legge, si sono prodigati per rintracciare tale autorità nel codice immaginario della natura.

Nel periodo della sua maggiore influenza, la teologia cristiana ha opposto in parte, anche se non del tutto, resistenza a quei modi di pensare che elevavano la natura a criterio della moralità, in quanto, secondo il credo di gran parte delle confessioni cristiane (sebbene sicuramente non di Cristo) l'uomo è per natura malvagio.

Tuttavia, proprio questa dottrina, per reazione, ha spinto quasi tutti i moralisti di tendenza deista a proclamare la divinità della natura e a innalzare i suoi dettami immaginari a regola autoritativa dell'azione. Un riferimento a questo presunto criterio è l'ingrediente principale di quella corrente di pensiero e di sentimento inaugurata da Rousseau e che si è infiltrata ampiamente nella mentalità moderna, ivi compresa quella sua porzione che si definisce cristiana. In ogni epoca le dottrine cristiane si sono per lo più adattate alla filosofia in quel momento predominante e il cristianesimo dei nostri giorni ha tratto una considerevole parte del suo colore e aroma dal deismo sentimentale. Al momento non si può dire che si faccia ricorso, come un tempo, alla natura, o a qualsiasi altro criterio, per dedurre regole d'azione con precisione giuridica e allo scopo di estendere la sua applicazione all'agire umano nel suo complesso. In genere, gli individui di questa generazione non applicano i principi con un'esattezza così zelante, né sentono un vincolo di lealtà così forte verso alcun criterio, ma vivono in una sorta di confusione tra molti criteri; una condizione non propizia alla formazione di salde convinzioni morali, ma adatta a tutti coloro che non danno grande peso alle opinioni morali, in quanto offre loro uno spettro di argomenti molto più ampio per avvalorare la dottrina del momento. Tuttavia, sebbene non sia facile trovare al giorno d'oggi qualcuno che, al pari degli scrittori istituzionali di epoche passate, si serva del cosiddetto diritto naturale per fondare l'etica e cerchi pertanto di basare su di esso il proprio ragionamento, la parola e i termini a essa connessi vanno ancora annoverati tra i vocaboli che esercitano una grande influenza sull'argomentazione morale. Il fatto che un modo di pensare, di sentire, di agire, sia «secondo natura» viene in genere accettato come un argomento che attesta pienamente la sua bontà. Una volta che si sia riusciti ad affermare con una qualche plausibilità che la «natura impone» qualcosa, per molti la proprietà di obbedire quell'ingiunzione può considerarsi dimostrata: e, viceversa, per molti basta l'accusa di essere contro natura per sottrarre alla cosa così designata qualsiasi pretesa di essere tollerata o scusata; e l'aggettivo «snaturato» non ha cessato di essere uno degli epiteti più ingiuriosi del linguaggio. Coloro che si servono di queste espressioni possono così evitare di assumersi la responsabilità di adottare una teoria concernente il criterio dell'obbligo morale, ma nondimeno la presuppongono; e tale teoria dev'essere in sostanza identica a quella su cui i pensa-

tori più logici di epoche più laboriose hanno fondato i loro trattati sistematici sul diritto naturale.

Dobbiamo ravvisare in questi modi di dire un altro significato specifico della parola «natura»? O non possono magari essere ricondotti, alla luce di un qualche legame razionale, a uno dei due significati già presi in considerazione? A prima vista potrebbe sembrare che non ci resti altra scelta che prendere atto di un'ulteriore ambiguità del termine. Tutte le indagini concernono o ciò che è o ciò che dovrebbe essere: la scienza e la storia rientrano nella prima categoria, l'arte, la morale e la politica nella seconda. Ma i due significati della parola «natura» evidenziati all'inizio si riferiscono concordemente solo a ciò che è. Nel primo senso, il termine «natura» è un nome collettivo che sta a indicare tutto ciò che è. Nel secondo, è un nome che indica tutto ciò che è di per sé, senza l'intervento volontario umano. L'uso della parola «natura» come termine etico sembra dischiudere tuttavia un terzo significato, in cui per «natura» non s'intende più ciò che è, ma ciò che dovrebbe essere; oppure la regola o il criterio di ciò che dovrebbe essere. Una rapida riflessione chiarirà però che non si tratta di un caso d'ambiguità; non ci troviamo qui di fronte a un terzo significato della parola. Coloro che elevano la natura a criterio d'azione non fanno una proposta meramente terminologica; non desiderano che il criterio, quale che esso sia, venga *chiamato* «natura»; sono convinti di stare offrendo un'informazione su quale effettivamente sia il criterio d'azione da seguire. Quanti sostengono che dovremmo agire secondo natura non intendono dire tautologicamente che dovremmo fare ciò che dovremmo fare. Essi pensano che la parola «natura» ci fornisca un criterio esterno relativo a ciò che dovremmo fare; e se stabiliscono come regola di ciò che dovremmo fare una parola che nel suo significato più proprio denota ciò che è, lo fanno perché sono convinti, in maniera chiara o confusa, che ciò che è costituisca la regola e il criterio di ciò che dovrebbe essere.

Lo scopo del presente saggio è proprio di esaminare questa idea. Il suo intento è di sottoporre a indagine la verità delle dottrine che fanno della natura il banco di prova del giusto e dello sbagliato, del bene e del male, o che in qualsiasi modo o misura attribuiscono merito o valore al seguire, imitare o obbedire la natura. Rispetto a questa indagine, la discussione precedente intorno al significato dei termini ha rappresentato un'introduzione indispensabile. Il linguaggio è, per così dire, l'atmosfera della ricerca filosofica,

che dev'essere resa prima trasparente affinché si possa poi vedere attraverso di essa qualsiasi cosa nella giusta forma e posizione. In questo caso è necessario premunirsi contro un'altra ambiguità che, malgrado sia più che scontata, ha talvolta tratto in inganno anche spiriti sagaci. Vale perciò la pena di prenderne chiaramente nota prima di procedere oltre. Non c'è termine più comunemente associato alla parola «natura», del termine «legge»; e quest'ultima parola ha due significati distinti, in uno dei quali denota una parte specifica di ciò che è, nell'altro di ciò che dovrebbe essere. Quando parliamo della legge di gravità, delle tre leggi del moto, della legge delle proporzioni definite nelle combinazioni chimiche, delle leggi vitali degli esseri organizzati, si tratta in tutti i casi di parti di ciò che è. Quando parliamo, invece, della legge penale, della legge civile, della legge dell'onore, della legge della veracità, della legge della giustizia, si tratta in tutti i casi di parti di ciò che dovrebbe essere, o di supposizioni, stati d'animo o ingiunzioni di qualcuno rispetto a ciò che dovrebbe essere. Il primo tipo di leggi, al pari delle leggi del moto e della gravità, non sono nulla più delle regolarità osservate nel verificarsi dei fenomeni: in parte regolarità di antecedenza e di conseguenza, in parte di concomitanza. È questo che s'intende, nella scienza, ma anche nel linguaggio comune, per leggi di natura. Le leggi intese nell'altro senso sono le leggi del paese, le leggi delle nazioni, o le leggi morali, tra le quali, come si è visto in precedenza, i giuristi e i pubblicisti amano far rientrare anche qualcosa che essi ritengono opportuno definire la legge naturale. Della tendenza a confondere questi due significati della parola non può esserci esempio migliore del primo capitolo dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu, laddove egli osserva che il mondo materiale ha le proprie leggi, gli animali inferiori hanno le proprie leggi e l'uomo ha le proprie leggi; Montesquieu richiama inoltre l'attenzione sul fatto che i primi due gruppi di leggi vengono osservati con molto più rigore rispetto al terzo, come se fosse incoerente e paradossale che le cose siano sempre quelle che sono, mentre gli uomini non sono sempre ciò che dovrebbero essere. Un'analoga confusione d'idee pervade gli scritti di George Combe¹ e da qui è straripata in un'ampia parte della letteratura popolare per cui ci troviamo ora continuamente a leggere ingiunzioni a obbedire

¹ George Combe (1788-1858), frenologo scozzese, fu l'autore di *The Constitution of Man* (1828), un libro di grande successo in cui si sforzò di dimostrare l'armonia globale delle leggi della natura e il dovere dell'uomo di conformarsi a esse [n.d.t.].

alle leggi fisiche dell'universo, come se si trattasse di un obbligo nello stesso senso e modo dell'obbligo morale. L'idea, implicita nell'uso etico della parola «natura», di una stretta relazione se non addirittura di un'identità assoluta tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, deriva certamente parte della sua influenza intellettuale dalla consuetudine di designare ciò che è mediante l'espressione «leggi di natura», mentre la stessa parola «legge» viene usata anche, e in maniera ancor più familiare ed enfatica, per esprimere ciò che dovrebbe essere.

Quando si sostiene, esplicitamente o implicitamente, che bisogna conformarsi alla natura, o alle leggi della natura, s'intende forse la natura nel primo senso del termine, ovvero tutto ciò che è – i poteri e le proprietà di tutte le cose? Ma se è questo che s'intende, non c'è alcun bisogno di raccomandare di agire secondo natura, poiché è proprio ciò a cui nessuno può sottrarsi, male o bene che egli agisca. Non esiste modo d'agire che non sia conforme alla natura, intesa in questo senso del termine, e tutti i modi d'agire lo sono nella stessa misura. Ogni azione costituisce l'esercizio di un potere naturale e qualsiasi suo effetto è un ulteriore fenomeno naturale, prodotto dai poteri e dalle proprietà di alcuni degli oggetti naturali, nell'assoluto rispetto di una o più leggi della natura. Quando impiego deliberatamente i miei organi per cibarmi, l'atto e le sue conseguenze avvengono secondo le leggi della natura: se invece di cibo ingoio veleno, le cose non cambieranno. È perciò assurdo invitare le persone a conformarsi alle leggi di natura quando esse non possiedono alcun potere all'infuori di quelli forniti loro dalla natura – quando è per loro fisicamente impossibile fare la minima cosa se non tramite una qualche legge della natura. Ciò che bisognerebbe spiegare loro è piuttosto quale particolare legge di natura utilizzare in un particolare caso. Per esempio, quando una persona sta attraversando un fiume su un ponticello privo di parapetto, le converrà regolare la propria condotta secondo le leggi dell'equilibrio dei corpi in moto, invece di conformarsi solo alla legge di gravità, e precipitare così nel fiume.

Eppure, per quanto sia ozioso esortare le persone a fare ciò a cui non possono sottrarsi, e per quanto sia assurdo prescrivere come regola di buona condotta ciò che si accorda benissimo anche con una condotta cattiva, è comunque *possibile* definire una regola razionale di condotta a partire dalla relazione che essa dovrebbe intrattenere con le leggi di natura, nell'accezione più ampia del

termine. L'uomo obbedisce necessariamente alle leggi della natura o, altresì, alle proprietà delle cose, ma non si fa necessariamente *guidare* da esse. Sebbene non esistano condotte non conformi alle leggi della natura, non tutte le condotte si basano sulla conoscenza di esse e sono intelligentemente dirette al conseguimento degli scopi per loro tramite. Sebbene non sia possibile emanciparsi dalle leggi della natura nel loro complesso, possiamo sempre sfuggire a una qualsiasi legge particolare della natura se riusciamo sottrarci alle circostanze in cui essa opera. Benché non possiamo fare nulla se non tramite le leggi della natura, possiamo usare una legge per contrastarne un'altra. Secondo la massima di Bacone, possiamo obbedire alla natura in maniera tale da comandarla. Ogni alterazione delle circostanze modifica in misura minore o maggiore le leggi della natura sotto la cui egida agiamo; e in ogni scelta che compiamo, non importa se di fini o di mezzi, ci poniamo in misura maggiore o minore sotto l'egida di una serie di leggi della natura invece che di un'altra. Se, pertanto, l'inutile precetto di seguire la natura fosse tramutato nel precetto di studiare la natura, di conoscere e tenere conto delle proprietà delle cose con cui abbiamo a che fare, nella misura in cui tali proprietà sono in grado di favorire o ostacolare uno dei nostri propositi, giungeremmo così al principio primo di ogni azione intelligente o, meglio, alla definizione dell'azione intelligente stessa. Non ho dubbi che una nozione confusa di questo principio vero sia presente nelle menti di molti di coloro che sostengono la dottrina insensata che superficialmente la ricorda. Essi si rendono conto che la differenza essenziale tra una condotta saggia e una sciocca consiste nel conformarsi o meno alle particolari leggi della natura da cui dipende un risultato importante. Sono inoltre convinti che di una persona che si attiene a una legge della natura nel modellare la propria condotta si può dire che le obbedisce, mentre di una persona che di fatto non se ne cura e agisce come se tale legge non esistesse si può dire che le disobbedisce, ma trascurano la circostanza che in questo caso quella che viene definita disobbedienza a una legge della natura è obbedienza un'altra legge della natura, e magari proprio a quella legge. Per esempio, è molto probabile che una persona che entri in una polveriera ignara, oppure noncurante della forza esplosiva della polvere da sparo, compirà un atto che avrà la conseguenza di ridurlo in atomi in conformità proprio con quella legge che egli ha colpevolmente trascurato.

In ogni caso, quale che sia l'autorità che la dottrina del «*naturam sequi*» ricava dal fatto di venire confusa col precetto razionale «*naturam observare*», i suoi sostenitori e promotori si propongono da essa senza dubbio molto più di quanto non si possa desumere da quel precetto. Acquisire conoscenza delle proprietà delle cose e fare uso di tale conoscenza per guidare la propria condotta è una regola minima di prudenza per l'adeguamento dei mezzi ai fini – per realizzare i nostri desideri e propositi, qualunque essi siano. Tuttavia, la massima dell'obbedienza, o conformità, alla natura viene difesa come una massima etica, non puramente prudenziale; e quanti parlano dello *ius naturae*, lo considerano anzi una legge, adatta a essere amministrata dai tribunali e imposta tramite sanzioni. Sebbene un'azione giusta debba significare qualcosa di più e di diverso da un'azione meramente intelligente, nessun precetto oltre quest'ultimo può essere connesso alla parola natura nella più ampia e più filosofica delle sue accezioni. Dobbiamo perciò riesaminare la questione nell'altro senso, quello per cui la natura è distinta dall'arte e non denota l'intero spettro dei fenomeni osservabili, ma solo quelli spontanei.

Domandiamoci, allora, se non sia possibile attribuire un qualche significato alla presunta massima pratica del seguire la natura, in questa seconda accezione del termine, in cui per «natura» s'intende quello che accade senza l'intervento umano. Nella natura, così intesa, il corso spontaneo delle cose abbandonate a se stesse è forse la regola che bisogna seguire per adattare le cose al nostro uso? Salta subito agli occhi, tuttavia, che se intendiamo la massima in questo senso, essa non è soltanto superflua e insensata, come nel primo caso, ma palpabilmente assurda e autocontraddittoria. Infatti, benché l'azione umana non possa fare a meno di conformarsi alla natura nel primo significato del termine, lo scopo e l'obiettivo autentico dell'azione è di alterare e migliorare la natura intesa nell'altro senso. Se il corso naturale delle cose fosse perfettamente giusto e soddisfacente, l'agire non sarebbe altro che un'interferenza gratuita che, non potendo migliorare le cose, finirebbe inevitabilmente per peggiorarle. Oppure, un'azione sarebbe giustificabile solo qualora obbedisse direttamente agli istinti, essendo quest'ultimi forse annoverabili nell'ordine spontaneo della natura; mentre qualsiasi azione premeditata e intenzionale equivarrebbe a una violazione di tale ordine perfetto. Se ciò che è artificiale non è migliore di ciò che è naturale, qual è lo scopo di tutte le arti umane? Scavare, arare,

fabbricare, indossare abiti, sono aperte violazioni del precetto di seguire la natura.

Di conseguenza, tutti gli uomini, compresi quelli che sono maggiormente soggetti all'influenza dei sentimenti che incoraggiano tale precetto, converranno che applicarla ai casi appena menzionati significherebbe spingerla troppo oltre. Tutti, in fondo, sostengono di approvare e ammirare molti dei grandi trionfi dell'arte sulla natura: il collegamento mediante ponti di sponde che la natura aveva creato separate, la bonifica delle paludi naturali, lo scavo dei pozzi, il reperimento dei tesori celati nelle immense profondità della terra; la protezione dai suoi lampi mediante parafulmini, dalle sue inondazioni tramite argini, dai suoi oceani tramite dighe. Ma lodare queste e analoghe imprese equivale a riconoscere che le vie della natura vanno conquistate, non obbedite: che i suoi poteri si presentano spesso come nemici dell'uomo, nemici a cui egli deve strappare, con la forza o con l'ingegno, quel poco che può volgere a proprio beneficio ed egli merita applausi quando quel poco è comunque più di quanto ci si sarebbe potuti attendere tenuto conto della sua debolezza fisica rispetto a quei poteri giganteschi. Tutti gli elogi della civiltà, dell'arte, o dell'ingegnosità sono altrettanti rimproveri alla natura; un'ammissione d'imperfezione che è compito, e merito, dell'uomo sforzarsi continuamente di correggere o mitigare.

In ogni epoca, la consapevolezza che qualsiasi tentativo dell'uomo di migliorare la propria condizione rappresenta al tempo stesso una critica e un'opposizione all'ordine spontaneo della natura ha reso in genere inizialmente sospetti agli occhi della religione i nuovi e inusuali sforzi di miglioramento; si trattava, infatti di gesti, poco rispettosi e molto probabilmente offensivi agli occhi degli esseri potenti (o, quando il politeismo cedette il posto al monoteismo, all'essere onnipotente) che si supposeva governassero i vari fenomeni dell'universo e dalla cui volontà si riteneva dipendesse il corso della natura. Qualsiasi tentativo di plasmare i fenomeni naturali a beneficio dell'umanità poteva facilmente apparire un'interferenza col governo di tali esseri superiori: e sebbene fosse impossibile preservare la vita, tanto meno renderla piacevole, senza il ricorso a continue interferenze di tal fatta, ogni nuova intrusione era compiuta indubbiamente con timore e tremore, finché l'esperienza dimostrò che era possibile avventurarsi in tali imprese senza incorrere nella vendetta degli dei. La sagacia dei sacerdoti suggerì loro un modo per conciliare l'impunità di particolari violazioni con la conserva-

zione del timore generale di usurpare l'amministrazione divina. Tale obiettivo venne raggiunto raffigurando le principali invenzioni umane come un dono e un beneficio divini. Le religioni antiche fornirono anche molti strumenti per consultare gli dei e ottenere il loro esplicito consenso riguardo ad azioni che sarebbero altrimenti apparse come una violazione delle loro prerogative. Quando gli oracoli sparirono, tutte le religioni che ammettevano una rivelazione fornirono espedienti per il medesimo scopo. La religione cattolica aveva lo strumento di una chiesa infallibile, autorizzata a stabilire quali esercizi della spontaneità umana fossero permessi o proibiti; e in sua assenza, c'era sempre la possibilità di trovare argomenti nella Bibbia per decidere se una particolare pratica era stata espressamente o implicitamente autorizzata. Restava comunque l'idea che questa libertà di controllare la natura fosse concessa all'uomo solo per una speciale indulgenza e soltanto nella misura in cui rispondeva ai suoi bisogni. C'era inoltre sempre la tendenza, benché progressivamente meno forte, a considerare ogni tentativo di esercitare il potere sulla natura, che superasse un certo grado e certi limiti riconosciuti, come una manovra empia volta a usurpare il potere divino, osando più di quanto fosse concesso all'uomo. I versi di Orazio [*Odi*, I, 3, 25-26] in cui le arti familiari dell'ingegneria navale e della navigazione vengono bollate come *vetitum nefas* [orribile sacrilegio] segnalano anche in quell'epoca scettica la permanenza dell'antico sentimento. L'intensità del corrispondente stato d'animo nel Medio Evo non rappresenta un equivalente esatto per via della complicazione costituita dalle credenze superstiziose nell'opera degli spiriti malvagi. L'accusa di ficcare il naso nei segreti dell'Onnipotente è rimasta comunque per lungo tempo un'arma potente contro le impopolari indagini sulla natura; e l'accusa di tentare presuntuosamente di contrapporsi ai disegni della provvidenza mantiene ancora oggi una parte sufficiente della sua forza originaria per poter essere aggiunta alle altre obiezioni disponibili quando si desidera trovare qualcosa a ridire su un esercizio dell'umano ingegno e della sua capacità di previsione. A dire il vero, nessuno attribuisce al creatore l'intento di mantenere inalterato l'ordine spontaneo della creazione, o addirittura di mantenerlo totalmente inalterato. Permane tuttavia l'impressione vaga che, sebbene sia giustissimo controllare questo o quell'altro fenomeno naturale, lo schema generale della natura resti comunque un modello da imitare e che, con una maggiore o minore libertà nei dettagli, dovremmo

nel complesso essere guidati dallo spirito e dalla concezione generale dei modi d'operare propri della natura. I fenomeni naturali sono infatti l'opera di Dio e, come tali, perfetti e l'uomo non può competere con la loro inavvicinabile perfezione e può dare miglior prova della sua destrezza e devozione tentando, con i suoi strumenti imperfetti, di riprodurre la loro sembianza. Infatti, se non il tutto, quantomeno alcune parti specifiche dell'ordine spontaneo della natura, scelte secondo le predilezioni di chi parla, costituiscono, in un senso particolare, le manifestazioni della volontà del creatore; una sorta di segnale che indica la direzione che le cose in generale, e pertanto le nostre azioni volontarie, dovrebbero imboccare. Stati d'animo di questo tipo, benché normalmente repressi dalla corrente contraria della vita, sono sempre pronti a saltar fuori tutte le volte che le consuetudini tacciono e le tendenze innate della mente non trovano alcun intralcio all'infuori della ragione. I retori si appellano continuamente a tali sentimenti col risultato, se non di convincere gli oppositori, quantomeno di tranquillizzare coloro che già condividono l'opinione che l'oratore desidera raccomandare. Al giorno d'oggi accade probabilmente di rado che qualcuno venga persuaso ad approvare un corso d'azione perché gli appare consonante con il governo divino del mondo, sebbene l'argomento gli parli con grande forza e gli appaia come un significativo sostegno a favore di ciò che egli è già incline ad approvare.

Se questa idea dell'imitazione delle vie della provvidenza che si manifestano in natura viene raramente espressa con chiarezza e schiettezza come una massima da applicare in generale, viene però anche raramente contraddetta in maniera diretta. Coloro che vi s'imbattono preferiscono aggirare l'ostacolo piuttosto che affrontarlo, essendo essi stessi spesso preda di quel sentimento e in ogni caso timorosi d'incorrere nell'accusa di empietà per aver affermato qualcosa che potrebbe essere interpretato come un insulto alle opere della potenza creatrice. Nella maggior parte dei casi costoro si sforzano perciò di mostrare che hanno diritto tanto quanto i loro antagonisti di fare ricorso all'argomento religioso e che se le azioni che essi raccomandano sembrano in parte contrastare con le vie della provvidenza, per altri aspetti le rispettano più della condotta suggerita dai loro avversari. Trattando in questo modo le grandi fallacie a priori, il processo di perfezionamento spazza via errori particolari lasciando però in piedi le cause degli errori, che vengono appena scalfite dalle singole dispute. Ciò nonostante, tramite una lunga serie

di vittorie parziali di tal fatta vengono accumulati dei precedenti a cui è possibile fare appello contro questi potenti pregiudizi e che mantengono viva la speranza che l'erroneo sentimento, dopo un numero così alto di sconfitte, possa essere un giorno costretto a una resa incondizionata. Per quanto questa idea possa apparire offensiva a molte persone religiose, esse dovrebbero infatti rassegnarsi ad accettare il fatto innegabile che l'ordine della natura, così com'è senza l'intervento dell'uomo, è tale che nessun essere, i cui attributi siano la giustizia e la benevolenza, avrebbe potuto crearlo con l'intento che le sue creature razionali lo seguissero come esempio. Se fosse stato davvero creato per intero da un tale essere, e non in parte da esseri di qualità ben diverse, non potrebbe essere altro che un'opera volutamente imperfetta che l'uomo, nella sua sfera limitata, è chiamato a emendare tramite giustizia e benevolenza. Le persone migliori hanno sempre sostenuto che l'essenza della religione si riassume in questa tesi: che il principale dovere dell'uomo sulla terra è di migliorarsi. Tutti, comunque, fatta eccezione per i monaci quietisti, nell'intimo del loro animo (pur essendosi dimostrati spesso restii a enunciare l'obbligo con la stessa chiarezza) hanno aggiunto a questo dovere l'ulteriore dovere religioso di correggere il mondo e non soltanto la parte umana di esso, ma quella materiale, ovvero l'ordine della natura fisica.

Nell'esaminare questo tema è necessario svestirsi di certi preconcezioni, che possono essere giustamente definiti pregiudizi naturali, perché si basano su stati d'animo che, sebbene di per sé naturali e inevitabili, s'intromettono in questioni che non sono di loro competenza. Uno di essi è lo stupore, che può trasformarsi in timore reverenziale, che è suscitato (anche a prescindere da ogni sentimento religioso) da tutti i più grandi fenomeni naturali. Un uragano, un precipizio montano, il deserto, l'oceano, sia esso agitato o in quiete, il sistema solare e le grandi forze cosmiche che lo reggono, il firmamento sconfinato e, per una mente istruita, ogni singola stella, ispirano sentimenti che fanno apparire a tal punto insignificanti tutte le imprese e la potenza umana che a una mente immersa in questi pensieri pare una presunzione intollerabile che una creatura così misera come l'uomo possa rivolgere uno sguardo critico a cose a lui tanto superiori o che possa osare di misurarsi con la grandezza dell'universo. Un rapido esame di coscienza basterà però a convincerci che è soltanto la vastità a rendere questi fenomeni così impressionanti. La loro sublimità consiste nell'enorme

estensione nello spazio e nel tempo, o nell'enorme potere da essi esemplificato; in ogni caso si tratta di un sentimento più affine al terrore che a una qualsiasi emozione morale. E sebbene la vastità di questi fenomeni possa facilmente suscitare meraviglia, e sfidi ogni smania di rivalità, il sentimento che essa ispira ha un carattere totalmente diverso dall'ammirazione dell'eccellenza. Può anche darsi che coloro ai quali il timore reverenziale suscita ammirazione siano individui esteticamente raffinati, restano comunque moralmente incolti. Una delle doti della parte immaginativa della nostra natura spirituale è proprio la tendenza delle idee di grandezza e potere, una volta che sono vividamente figurate, a produrre uno stato d'animo che, sebbene ai suoi gradi massimi si avvicini di molto al dolore, è da noi preferito a parecchi dei sentimenti che vengono in genere reputati piaceri. Noi siamo però capacissimi di provare questo stato d'animo anche nei confronti dei poteri maligni; anzi, non lo proviamo mai in maniera così intensa verso la gran parte dei poteri dell'universo, come quando abbiamo chiaramente presente alla nostra coscienza un senso vivido della loro capacità di infliggere del male. Dal semplice fatto che questi poteri naturali possiedono ciò che noi non saremo mai in grado d'imitare – l'enorme potenza – e ci intimidiscono con quell'attributo, sarebbe un grave errore inferire che sia nostro dovere emulare gli altri loro attributi o che essi ci legittimino a fare uso dei nostri piccoli poteri seguendo l'esempio offertoci dalla natura con le sue vaste forze.

Come stanno le cose, infatti? La verità è che, a parte la grandezza di queste forze cosmiche, la qualità che s'impone con maggiore forza agli occhi di tutti coloro che non distolgono lo sguardo da esse è la loro perfetta e assoluta temerarietà. Esse vanno diritte al loro scopo senza curarsi di chi o che cosa travolgono lungo la strada. Gli ottimisti, nei loro tentativi di dimostrare che «tutto ciò che è, è giusto»,² sono costretti a sostenere, non che la natura scarti mai anche solo di un passo dal suo cammino per evitare di calpestarci e causare la nostra distruzione, ma che sarebbe irragionevole attendersi un simile comportamento da parte sua. La domanda di Pope – «verrà meno la gravità al tuo passaggio?»³ – potrebbe apparire un rimprovero appropriato contro chiunque sia così sciocco da attendersi dalla natura una comune moralità di tipo umano. Ma

² A. POPE, *Saggio sull'uomo*, Epistola I, v. 294.

³ *Ibidem*, Epistola IV, v. 128.

se la questione riguardasse due uomini, invece che un uomo e un fenomeno naturale, quella trionfante apostrofe apparirebbe solo un raro esempio d'impudenza. Un uomo che continuasse a scagliare pietre o a sparare cannonate mentre un uomo «passa di lì» e, dopo averlo ucciso, portasse siffatti argomenti a propria discolpa, sarebbe giustamente condannato per omicidio.

Per dirla tutta, non c'è pressoché azione umana la cui pena sia l'impiccagione o l'imprigionamento, che non venga commessa quotidianamente dalla natura. L'assassinio, l'atto criminale peggiore riconosciuto dalle leggi umane, viene compiuto dalla natura almeno una volta contro ogni essere vivente, e in moltissimi casi dopo torture protratte che sono paragonabili solo a quelle inflitte deliberatamente ai propri simili dai peggiori mostri di cui leggiamo nei libri o sui giornali. Anche se, per una restrizione arbitraria, decidessimo di considerare omicidio solo ciò che riduce un certo limite che si ritiene sia stato assegnato alla vita umana, non si può non riconoscere che la natura compie anche questo genere di atti contro la quasi totalità degli uomini, e lo fa in tutti i modi, violenti o scaltri, in cui i peggiori esseri umani si tolgono reciprocamente la vita. La natura impala gli uomini, spezza loro le ossa non meno della ruota della tortura, li getta in pasto alle belve feroci, li arde vivi, li lapida al pari dei primi martiri cristiani, li fa morire di fame o di freddo, li avvelena con il lento o rapido veleno delle sue esalazioni e ha in serbo centinaia di altri orribili tipi di morte, che nemmeno l'ingegnosa crudeltà di un Nabide⁴ o di un Domiziano è riuscita a oltrepassare. E tutto ciò viene compiuto dalla natura con la più sprezzante indifferenza tanto per la compassione quanto per la giustizia. Essa scaglia i suoi dardi senza distinzioni sia contro i migliori e più nobili sia contro i più meschini e peggiori; contro coloro che hanno intrapreso le gesta più elevate e degne, e spesso come diretta conseguenza dei loro nobili atti; e, si potrebbe persino immaginare, come punizione per essi. Non esita, poi, a mietere le vite di coloro dalla cui esistenza dipende il benessere di un intero popolo, se non le prospettive stesse della razza umana per molte generazioni a venire, con lo stesso minimo rimorso con cui miete le vite di coloro per cui la morte è solo un sollievo o una benedizione per quanti ne subiscono la nociva influenza. Così opera la natura con

⁴ Tiranno di Sparta (207-192 a.C.), noto per i suoi brutali metodi di governo. [n.d.t.]

la vita. Anche quando non è sua intenzione uccidere, essa infligge le sue torture con ostentata licenziosità. A seguito delle grossolane misure da lei prese per assicurare il rinnovamento continuo della vita animale, rese a loro volta necessarie dalla rapida fine che essa infligge in ogni singolo caso individuale, nessun essere umano viene mai al mondo senza che un altro essere umano venga letteralmente steso su un letto di tortura per ore o per giorni, evento che non di rado sfocia nella sua morte. La cosa più simile al togliere la vita (e anzi uguale a essa secondo un'alta autorità) è togliere i mezzi che consentono di vivere, e la natura compie anche questo genere di atti nella misura più ampia possibile e con la più gelida indifferenza. Un singolo uragano può distruggere le speranze di un'intera stagione; uno sciame di locuste, o un'inondazione, può devastare un'intera regione; un infinitesimale mutamento chimico in una radice commestibile può far morire di fame un milione di persone. Al pari dei briganti, le onde del mare si appropriano tanto delle proprietà dei ricchi quanto delle suppellettili dei poveri con lo stesso seguito di spogliazioni, ferite e uccisioni dei loro antitipi umani. In sintesi, tutti gli atti che gli uomini peggiori commettono contro la vita o contro la proprietà vengono perpetrati su una scala più ampia dagli agenti naturali. La natura ha *noyades* [annegamenti di massa] più fatali di quelli di Carrier;⁵ le sue esplosioni di grisou sono altrettanto distruttive dell'artiglieria umana; le sue epidemie di peste o di colera sorpassano di gran lunga le tazze di veleno dei Borgia. Anche l'amore dell'«ordine» che, secondo molti, sarebbe consono al modo d'operare della natura è, in realtà, una contraddizione di esso. Tutto ciò che le persone sono solite deplorare come «disordine» e sue conseguenze è il diretto correlato dei modi d'operare della natura. L'anarchia e il Terrore sono oltrepassati in ingiustizia, rovina e morte da un qualsiasi uragano o pestilenza.

Ma, ci viene obiettato, tutto ciò avviene per degli scopi buoni e saggi. La prima cosa che vorrei osservare in proposito è che questo non ha nulla a che fare con il punto in discussione. Ipotizziamo pure che sia vero che, contrariamente alle apparenze, tali orrori, allorché sono perpetrati dalla natura, promuovano degli scopi buoni. Siccome, però, nessuno crede che seguendone l'esempio promuo-

⁵ Jean-Baptiste Carrier (1756-1794), rivoluzionario francese celebre per la sua intransigenza. Venne inviato con pieni poteri a Nantes per reprimere l'insurrezione vandeana e qui si rese responsabile dei feroci annegamenti nella Loira (1793), noti con il nome di *noyades de Nantes* [n.d.t.].

veremmo dei fini buoni, il corso della natura non può costituire un buon modello da imitare. L'alternativa è chiara: o è giusto dire che si deve uccidere perché la natura uccide, torturare perché la natura tortura, rovinare e devastare perché la natura fa altrettanto, oppure non bisogna prendere affatto in considerazione ciò che la natura fa, bensì ciò che è bene fare. Se esiste qualcosa come una *reductio ad absurdum*, questa ne costituisce un chiaro esempio. Se il fatto che la natura lo fa è una ragion sufficiente per fare qualcosa, perché allora non qualcos'altro? Se non tutte, perché qualcuna? Dato che il governo fisico del mondo è pieno di cose che quando vengono compiute dagli uomini sono giudicate le peggiori enormità, non può essere religioso o morale per noi condurre le nostre azioni in conformità col corso della natura. Questa proposizione resta vera, a prescindere da qualsivoglia qualità occulta di produrre il bene possa dimorare in quei fatti di natura che ai nostri occhi appaiono i più nocivi e la cui produzione artificiale è considerata da tutti un crimine.

In realtà, però, nessuno crede sinceramente a simili qualità occulte. Le frasi che attribuiscono la perfezione al corso della natura possono essere considerate solo delle esagerazioni poetiche o degli stati d'animo devozionali, di cui non si pensa che debbano superare il test di un'accurata disamina. Nessuno, che si tratti di una persona religiosa o meno, crede che le azioni nocive della natura, considerate nel loro insieme, promuovano degli scopi buoni se non in quanto spronano le creature razionali umane a ribellarsi e a lottare contro di esse. Se davvero credessimo che quelle azioni sono state stabilite da una provvidenza benevola come mezzi per realizzare degli scopi saggi che altrimenti sarebbero irrealizzabili, allora tutto ciò che l'umanità fa per tenere a bada tali agenti naturali o limitare la loro opera dannosa – dalla bonifica di una palude nauseabonda alla cura del mal di denti, o alla semplice apertura di un ombrello – dovrebbe essere giudicata empia. Cosa che sicuramente nessuno fa, malgrado la presenza sotterranea e saltuariamente percettibile di un sentimento che spinge in quella direzione. Al contrario, i miglioramenti di cui va più fiera la parte civilizzata dell'umanità consistono proprio nel fare fronte con successo crescente a quelle calamità naturali che, se davvero credessimo a quello che la maggior parte della gente professa di credere, dovremmo apprezzare come rimedi alla nostra condizione terrena fornitici dalla sapienza infinita. Dato poi che ogni generazione supera di gran lunga i suoi predecessori nella

quantità di male naturale che riesce a evitare, la nostra condizione, se quella teoria fosse vera, dovrebbe essere diventata a questo punto la manifestazione terribile di una tremenda calamità contro cui i mali fisici che abbiamo imparato a padroneggiare erano serviti in precedenza da protezioni. In ogni caso, chiunque agisse come se davvero pensasse che così stanno le cose avrebbe più probabilità di essere internato in un manicomio che riverito come un santo.

È senza dubbio un evento molto comune che dal male possa nascere il bene, e quando capita, è talmente piacevole che è difficile non trovare persone ansiose di dilungarsi su di esso. La prima cosa che voglio far notare, però, è che ciò vale tanto per i crimini umani, quanto per le calamità naturali. L'incendio di Londra, che si ritiene abbia avuto un effetto così salutare sulle condizioni igieniche della città, avrebbe prodotto tale effetto anche se fosse stato davvero l'opera del «furor papisticus» così a lungo commemorato dal monumento che lo ricorda. Le morti di coloro che i tiranni o i persecutori hanno trasformato in martiri di una qualche nobile causa hanno reso un servizio all'umanità che non ci sarebbe stato qualora fossero morti per caso o per malattia. D'altronde, per quanto dai crimini possano derivare benefici casuali e inattesi, essi restano nondimeno dei crimini. La seconda cosa che vorrei far notare è che, se dal male nasce spesso il bene, è altrettanto frequente anche il fenomeno contrario: che dal bene nasca il male. A qualsiasi evento pubblico o privato che, benché oggetto di lamentele al suo manifestarsi, è stato successivamente dichiarato provvidenziale in virtù di un'imprevista conseguenza positiva, potrebbe essere affiancato un qualche altro evento che, benché giudicato propizio al momento, si è rivelato poi rovinoso o letale proprio per coloro che sembrava favorire. Simili contrasti tra l'inizio e la fine, o tra l'evento e le aspettative, non sono solo altrettanto frequenti, ma altrettanto frequentemente resi noti, tanto nei casi dolorosi quanto in quelli piacevoli. Non suscitano, però, la stessa tendenza a generalizzare o, per lo meno, non sono parimenti considerati dai moderni (sebbene lo fossero dagli antichi) come un'indicazione degli scopi divini: gli uomini si accontentano di moralizzare sulla natura imperfetta della nostra capacità di previsione, sull'incertezza degli eventi e la vanità delle aspettative umane. La verità pura e semplice è che gli interessi umani sono talmente complicati e gli effetti di un qualsiasi avvenimento così vari che, anche quando esso ha dei riflessi sull'umanità, la sua influenza sugli individui è, nella stragrande

maggioranza dei casi, sia buona sia cattiva. Se la maggior parte delle sventure personali ha anche un lato positivo, non è d'altro canto praticamente mai accaduto a nessuno un caso fortunato che non abbia lasciato un rimpianto alla stessa o a qualche altra persona. E, sfortunatamente, ci sono molte sventure così schiaccianti il cui lato favorevole, se esiste, è interamente oscurato e reso insignificante; mentre è difficile dire la stessa cosa dei casi fortunati. Anche gli effetti di una qualsiasi causa dipendono a tal punto dalle circostanze che accidentalmente l'accompagnano che vi saranno senza dubbio molti casi in cui persino l'esito complessivo risulterà nettamente opposto alla tendenza predominante. Perciò, non solo il male ha il suo lato positivo e il suo lato negativo, ma il bene produce spesso un eccesso di male e il male un eccesso di bene. Questa non è però affatto la tendenza generale di entrambi i fenomeni. Al contrario, sia il bene sia il male tendono naturalmente a fruttificare, ciascuno secondo il proprio genere: il bene produce il bene, e il male il male. È una delle regole generali della natura, e parte della sua usuale ingiustizia, che «a chi ha, sarà dato, e sovrabbonderà; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha» [Matteo 25,29]. La tendenza ordinaria e predominante del bene è verso maggiore bene. La salute, la forza, la ricchezza, la conoscenza, la virtù non sono solo beni in se stessi ma agevolano e promuovono l'acquisizione del bene, sia dello stesso sia di altri tipi. La persona che impara facilmente è la stessa che sa già molto; è la persona robusta e non quella cagionevole che può fare tutto ciò che più giova alla salute; sono i ricchi, non i poveri, che guadagnano facilmente denaro; mentre la salute, la forza, la conoscenza, i talenti, sono tutti mezzi utili per acquisire ricchezze e le ricchezze sono spesso un mezzo indispensabile per acquisire tali beni. A sua volta, *e converso*, checché si dica del male che si volge in bene, la tendenza generale del male è verso ulteriore male. La malattia del corpo espone ancor più il corpo ai malanni, producendo inabilità all'esercizio, in taluni casi debilitazione mentale e spesso la perdita dei mezzi di sussistenza. Qualsiasi forte dolore, sia fisico sia mentale, tende sempre ad accrescere dopo di sé la suscettibilità al dolore. La povertà è fonte di innumerevoli mali mentali e morali e, ciò che è peggio, una condizione menomata o oppressa, quando diventa abituale, abbassa il tenore generale del carattere. Una cattiva azione predispone ad altre cattive azioni, e ciò vale sia per l'agente stesso, sia per gli spettatori che per le vittime. Tutte le cattive qualità vengono

rafforzate dall'abitudine e tutti i vizi e tutte le idiozie tendono a propagarsi. I difetti intellettuali generano quelli morali, e i difetti morali quelli intellettuali, e ogni difetto intellettuale o morale ne genera altri e così via senza fine.

Quella classe molto apprezzata di autori, costituita dai teorici della teologia naturale, ha, a mio modesto parere, perso del tutto la bussola e smarrito la sola argomentazione che avrebbe potuto rendere accettabili le sue speculazioni a chiunque sia in grado di rendersi conto se due proposizioni si contraddicono l'un l'altra. Essi hanno impiegato tutte le armi della sofistica per far sembrare che tutta la sofferenza del mondo esiste per prevenirne altre di maggiori: che la miseria esiste per paura che esista la miseria – una tesi che, quand'anche fosse stata ben argomentata, avrebbe permesso di spiegare e giustificare solo le opere di esseri limitati, costretti a faticare in condizioni indipendenti dalla loro volontà, ma che non può certamente applicarsi a un creatore che si presume onnipotente e che, se si piega a una supposta necessità, è egli stesso a creare la necessità a cui si piega. Se l'artefice del mondo *può* fare tutto ciò che vuole, egli vuole la miseria e non c'è modo di sfuggire a questa conclusione. I più coerenti tra coloro che si sono ritenuti qualificati a «giustificare i modi d'agire di Dio verso gli uomini»⁶ si sono sforzati d'eludere la suddetta alternativa inducendo i propri cuori e negando che la miseria sia un male. La bontà di Dio, è questa la loro tesi, non consiste nel desiderare la felicità delle proprie creature, ma la loro virtù; e l'universo, se non è felice, è però giusto. Tuttavia, aggirare le obiezioni rinviando a questo schema etico non libera affatto dalle difficoltà. Se il creatore dell'umanità desiderava davvero che tutti gli uomini fossero virtuosi, i suoi progetti sono completamente naufragati, né più né meno che se il suo intento fosse stato quello di rendere tutti felici: anzi, l'ordine della natura è costruito con ancora minor riguardo per i requisiti della giustizia che per quelli della benevolenza. Se davvero la legge della creazione fosse la giustizia e il creatore fosse onnipotente, allora, a prescindere dalla quantità di sofferenza e felicità dispendiate al mondo, la porzione delle due assegnata a ciascuno sarebbe esattamente proporzionata ai suoi atti buoni o cattivi. A nessun essere umano, in assenza di meriti inferiori, toccherebbe perciò in sorte un destino peggiore di un altro; il caso e il favoritismo non

⁶ A. POPE, *Saggio sull'uomo*, Epistola I, v. 16.

svolgerebbero alcun ruolo in questo mondo, ma ogni vita umana sarebbe la recita di un dramma costruito come un perfetto racconto morale. Nessuno può però chiudere gli occhi di fronte al fatto che il mondo in cui viviamo non assomiglia affatto a questo ritratto, al punto che proprio la necessità di ristabilire l'equilibrio è stata giudicata uno degli argomenti più forti a favore dell'esistenza di una vita dopo la morte; il che equivale al riconoscimento del fatto che il modo in cui le cose sono ordinate in questa vita rappresenta più spesso un esempio d'ingiustizia che di giustizia. Qualora mi si obiettasse che Dio non ha così tanto in stima il piacere e il dolore dal renderli il premio o la punizione dei buoni e dei cattivi, e che la virtù è essa stessa il bene più grande e il vizio il male maggiore, essi dovrebbero essere però almeno distribuiti a tutti a seconda di ciò che hanno fatto per meritarseli. Accade, invece, che stuoli di persone siano soggette a ogni genere di depravazione morale per la mera fatalità della loro nascita, per le colpe dei loro genitori, della società, o di circostanze incontrollabili, certamente non per colpa loro. Neppure facendo appello alla più distorta e ristretta teoria del bene che sia mai stata escogitata dal fanatismo religioso o filosofico sarà possibile far assomigliare il governo della natura all'opera di un essere al contempo buono e onnipotente.

L'unica teoria della creazione moralmente ammissibile è quella che sostiene che il principio del bene *non può* sottomettere *d'emblée* e completamente le forze del male, sia fisico che morale. Non ha potuto, perciò, collocare l'umanità in un mondo dispensato dalla necessità di una lotta incessante contro le forze malvagie o garantirle la vittoria in questa lotta, ma ha potuto e di fatto l'ha messa nella condizione di affrontare la lotta con un vigore e un successo sempre crescenti. Tra tutte le spiegazioni religiose dell'ordine della natura, soltanto questa non è né autocontraddittoria, né contrasta con i fatti che essa cerca di spiegare. Secondo questa teoria il dovere dell'uomo non consiste soltanto nell'aver cura dei propri interessi obbedendo a forze irresistibili, ma nel proporsi come un aiuto non inefficace a un essere di perfetta carità. Una fede, questa, che sembra molto più adatta per temprarlo allo sforzo di quanto non lo sia una vaga e incoerente fiducia in un autore del bene che sarebbe al contempo l'autore del male. E, a mio modesto parere, tale è davvero stata, sebbene spesso a livello inconscio, la fede di tutti coloro che hanno tratto dalla fiducia nella superiore guida della provvidenza un vigore e un sostegno degni di questo nome. Non esiste alcun

oggetto della fede pratica degli uomini più scorrettamente caratterizzato dalle parole che essi usano per esprimerlo della religione. Molti hanno tratto una fiducia meschina dal fatto d'immaginarsi come le creature preferite di una divinità onnipotente, ma capricciosa e dispotica. Quanti, invece, hanno trovato la forza per agire rettamente confidando nel sostegno comprensivo di un governatore del mondo buono e potente non hanno mai davvero pensato, ne sono certo, che tale governatore sia, nel senso stretto del termine, onnipotente; hanno cioè sempre salvaguardato la sua bontà a spese della sua potenza. Hanno forse creduto che, volendolo, avrebbe potuto rimuovere tutte le spine dal loro cammino individuale, ma non senza arrecare danni maggiori a qualcun altro o impedendo il conseguimento di un fine molto più importante per il benessere generale. Hanno creduto, cioè, che potesse fare qualsiasi cosa, ma non qualsiasi combinazione di cose: che il suo governo, come il governo umano, fosse un sistema di aggiustamenti e compromessi; che il mondo è, contrariamente alle sue intenzioni, inevitabilmente imperfetto.⁷ E, siccome l'impiego di tutto il suo potere per renderlo il meno possibile imperfetto, non lo fa essere migliore di ciò che è, essi non possono che considerare quel potere, benché superiore a ogni misura umana, comunque di per sé non solamente finito, ma estremamente limitato. Sono costretti, per esempio, a supporre che il massimo che poteva fare per le sue creature umane era di far nascere (senza colpa alcuna) la stragrande maggioranza di coloro che sono esistiti finora nelle fattezze di esquimesi o di abitanti della Patagonia, o di qualcosa di altrettanto brutale e degradato, fornendo loro però quelle capacità che, dopo essere state coltivate per moltissimi secoli con indicibili fatiche e sofferenze e dopo che molti degli esemplari migliori della stirpe umana hanno sacrificato

⁷ Questa convinzione irresistibile emerge negli scritti dei filosofi religiosi in misura direttamente proporzionale alla generale chiarezza del loro intelletto. Non riluce mai così distintamente come nel celebre scritto di Leibniz sulla *Teodicea*, stranamente scambiata per una visione del mondo ottimistica e, come tale, messa alla berlina da Voltaire per motivi che non sfiorano nemmeno le argomentazioni dell'autore. Leibniz non sostiene che il nostro sia il migliore di tutti i mondi immaginabili, ma soltanto il migliore di tutti i mondi possibili; cosa che, a suo modo di vedere, non può non essere, in quanto Dio, che è bontà assoluta, ha scelto proprio questo e non un altro mondo. In ogni pagina della sua opera egli tacitamente presuppone una possibilità e un'impossibilità astratta, indipendente dal potere divino e malgrado i suoi sentimenti di devozione lo spingano continuamente a designare tale potere con la parola «onnipotenza», egli chiarisce il termine in maniera siffatta da farlo significare solo questo: il potere che si estende a tutto ciò che rientra nei limiti di quell'astratta possibilità.

le loro vite a tale scopo, hanno infine permesso ad alcune porzioni elette della specie di trasformarsi in qualcosa di meglio, con la possibilità di migliorarsi ancora nei secoli futuri sino a diventare qualcosa di davvero buono, di cui finora abbiamo conosciuto, però, solo esempi individuali. Si può essere d'accordo con Platone e ritenere che la bontà perfetta, limitata e ostacolata in ogni dove dalla non malleabilità della materia, ha fatto ciò che ha fatto perché non poteva fare di meglio. Per chiunque abbia una pur minima nozione del bene e del male morale è invece impossibile ammettere che lo stesso essere perfettamente saggio e buono possieda in realtà un potere assoluto sulla materia, ma abbia deciso di fare il mondo così com'è per scelta volontaria. E neppure può costui, quali che siano le formule religiose di cui si serve, negare che se la natura e l'uomo sono entrambi opera di un essere perfettamente buono, quell'essere desiderava che la natura fosse per l'uomo uno schema da emendare e non un modello da imitare.

Anche quando non riescono davvero a credere che la natura, nel suo complesso, costituisca la realizzazione dei disegni di una sapienza e di una benevolenza perfette, gli uomini non rinunciano tuttavia volentieri all'idea che almeno una parte della natura vada vista come un esemplare o un modello; che in una qualche porzione dell'opera del creatore debba trovarsi impressa l'immagine delle qualità morali che sono soliti attribuirgli; e che, infine, se non proprio tutto ciò che è, quantomeno una parte di esso debba essere non solo un modello impeccabile di ciò che dovrebbe essere, ma sia destinata a fungere da guida e criterio nella nostra opera di perfezionamento di tutto il resto. Non basta loro credere che ciò che tende al bene dev'essere imitato e completato, e che ciò che tende al male va corretto. Sono infatti ansiosi di trovare qualche segno più preciso dei disegni del creatore ed essendo persuasi che debba essere racchiuso nelle sue opere, si assumono la rischiosa responsabilità di andarne alla ricerca optando e scegliendo tra di esse. Una scelta che deve necessariamente rivelarsi arbitraria a meno che non venga guidata dalla massima generale secondo cui il creatore ha per fine tutto ciò che è bene e nulla di ciò che è male; e dev'essere parimenti pernicioso qualora conduca a una qualsiasi conclusione diversa da quelle deducibili da tale massima.

Nessuna dottrina accreditata ha mai stabilito in modo chiaro quali particolari aree dell'ordine della natura debbano ritenersi finalizzate alla nostra istruzione e guida morale. E, di conseguenza,

sono state in genere le predilezioni personali, o le momentanee convenienze di ogni singolo individuo, a decidere a quali parti del governo divino si dovessero raccomandare, onde essere approvate (perché analoghe), le conclusioni pratiche che ciascuno era desideroso di trarre. Una simile raccomandazione non potrà che rivelarsi fallace al pari di qualsiasi altra, poiché è impossibile stabilire che alcune opere del creatore esprimano più autenticamente di altre il suo carattere; e l'unica scelta che non conduce a risultati immorali è la scelta di quelle opere che conducono in misura maggiore al bene generale, di quelle cioè che tendono a un fine il quale, se davvero l'intero schema è espressione di una singola volontà onnipotente e coerente, non coinciderà evidentemente con il fine che essa si era proposta.

Esiste tuttavia un elemento particolare nella costruzione del mondo che a menti che sono a caccia di una qualche speciale indicazione della volontà del creatore è apparsa, non senza plausibilità, particolarmente idonea a tale scopo: mi riferisco agli impulsi attivi degli uomini e degli altri esseri animati. Si può immaginare che costoro sosterranno che quando l'artefice della natura ha creato solo le circostanze, possa non aver voluto indicare il modo in cui le sue creature razionali dovevano adeguarsi a tali circostanze, ma quando ha impiantato degli stimoli positivi all'interno delle creature stesse, incitandole a un particolare tipo di azione, è impossibile dubitare che il suo intento fosse proprio che essi compissero quel tipo di azione. Questo ragionamento, una volta tratte tutte le debite conseguenze, condurrebbe alla conclusione che la divinità si proponeva, e approva, tutto ciò che gli uomini fanno. Siccome tutto ciò che fanno è la conseguenza di qualcuno degli impulsi di cui il creatore li ha dotati, tutti i loro atti devono essere indistintamente considerati come conformi alla sua volontà. Siccome una simile conclusione pratica appariva aberrante, fu necessario operare una distinzione e dichiarare che non la totalità, ma solo alcune parti della natura attiva dell'umanità evidenziano un'intenzione speciale del creatore in relazione alla loro condotta. Queste parti, viene naturale supporre, devono essere quelle in cui si manifesta la mano del creatore e non quella dell'uomo. Da ciò deriva la frequente contrapposizione tra l'uomo come Dio l'ha fatto e l'uomo come prodotto delle proprie azioni. Dato che ciò che viene fatto deliberatamente sembra, più del resto, opera propria dell'uomo, ed egli ne è ritenuto più completamente responsabile rispetto a ciò che fa a seguito di un

impulso improvviso, la parte ragionevole della condotta umana tenderà a essere annoverata tra le parti di competenza dell'uomo, e quella sventata verrà invece attribuita a Dio. Il risultato è quella vena sentimentale molto diffusa nel mondo moderno (anche se era sconosciuta ai filosofi antichi) che esalta l'istinto a spese della ragione; un'aberrazione resa ancor più dannosa dall'opinione che comunemente l'accompagna secondo cui tutti o quasi tutti gli stati d'animo o impulsi che agiscono prontamente senza attendere che vengano poste delle domande, siano istinti. Quasi tutte le varianti d'impulso irriflessivo e non ponderato ricevono perciò una sorta di consacrazione, tranne quelle che, benché irriflessive al momento, devono la loro origine a precedenti consuetudini di riflessione che, non essendo evidentemente istintive, non incontrano il favore che viene accordato ai restanti comportamenti irriflessi. Sicché a tutti gli impulsi irriflessivi viene conferita un'autorità sulla ragione, fatta eccezione per quegli unici che sono molto probabilmente giusti. Non intendo dire, ovviamente, che si faccia anche solo finta di portare avanti in maniera coerente questo modo di giudicare: la vita non potrebbe infatti procedere se non si ammettesse che gli impulsi vanno controllati e che alla ragione spetta di governare le nostre azioni. La pretesa non è tanto di sottrarre il timone alla ragione quanto di vincolarla con clausole così che proceda solo in una particolare direzione. L'istinto non deve governare, ma la ragione deve attuare una qualche forma vaga e indeterminabile di deferenza all'istinto. Sebbene l'impressione favorevole all'istinto, in quanto manifestazione peculiare degli scopi divini, non si sia mai tradotta in una teoria generale coerente, resta comunque un pregiudizio tenace che può essere fomentato contro la ragione in tutti i casi in cui i dettami della facoltà razionale non hanno acquisito un'autorità prescrittiva.

Non mi soffermerò qui sulla difficile questione psicologica di che cosa siano o che cosa non siano gli istinti: l'argomento richiederebbe un volume a parte. Senza addentrarmi nei punti teoretici in discussione, è comunque possibile stabilire quanto poco degna sia la parte istintiva della natura umana di essere esaltata come la sua principale virtù – come la parte in cui si rende particolarmente visibile la mano dell'infinita bontà e sapienza. Anche ammettendo che sia un istinto tutto ciò che è stato reputato tale nel corso del tempo, resta vero che quasi tutti gli attributi rispettabili dell'umanità sono non il risultato dell'istinto, ma di una vittoria sull'istinto; e

che non vi è pressoché nulla di prezioso nell'uomo naturale fuorché le capacità – un mondo intero di possibilità, la cui realizzazione dipende sempre da una disciplina eminentemente artificiale.

Solo in una condizione altamente artificializzata della natura umana è emersa e, a mio parere, sarebbe mai potuta emergere l'idea che la bontà sia qualcosa di naturale. Solo dopo un lungo periodo di educazione artificiale i buoni sentimenti divennero infatti così abituali e così prevalenti su quelli cattivi da comparire spontaneamente ogni volta che l'occasione li richiedeva. Nelle epoche in cui il genere umano era più prossimo al suo stato naturale, gli osservatori colti consideravano l'uomo naturale come una sorta di animale selvaggio, il cui principale tratto distintivo era di essere più abile delle altre bestie del suo ambiente; e qualunque aspetto positivo del suo carattere era ritenuto il frutto di una sorta di addomesticamento, un'espressione spesso utilizzata dai filosofi antichi per indicare la disciplina adeguata agli esseri umani. La verità è che non esiste pressoché alcuna punta di eccellenza del carattere umano che non sia decisamente ripugnante ai sentimenti non governati della natura umana.

Se esiste una virtù che più di ogni altra ci aspetteremmo di trovare, ed effettivamente troviamo, in uno stato non civilizzato, è la virtù del coraggio. Essa è, nondimeno, da cima a fondo una vittoria riportata su una delle emozioni più potenti della natura umana. Se esiste un sentimento o una qualità più di tutte le altre naturale per gli esseri umani, questa è sicuramente la paura; e non può esserci dimostrazione migliore della forza della disciplina artificiale della vittoria che essa si è dimostrata in tutti i tempi e luoghi in grado di riportare su di un sentimento così potente e universale. Senza dubbio, gli esseri umani differiscono ampiamente quanto a capacità o incapacità di acquisire tale virtù. Non c'è forse sfera dell'eccellenza umana in cui le differenze di temperamento originario siano così profonde. Si può comunque tranquillamente dubitare che esista un essere umano naturalmente coraggioso. Molti sono per natura pugnaci, o irascibili, o entusiasti, e quando sono vivamente eccitate tali passioni possono renderli insensibili alla paura. Basta però togliere di mezzo l'emozione contrastante e la paura riafferma il suo dominio: un coraggio saldo è sempre l'effetto della cultura. Il coraggio che si riscontra occasionalmente, ma mai generalmente, tra le tribù dei selvaggi, è non meno il frutto dell'educazione di quello degli spartani o dei romani. In tutte queste

tribù il sentimento pubblico viene fortemente canalizzato verso ogni mezzo di espressione tramite cui sia possibile rendere onore al coraggio ed esporre al pubblico ludibrio la codardia. Mi si potrà forse obiettare che, poiché l'espressione di un sentimento implica il sentimento stesso, l'addestramento dei giovani al coraggio presuppone un popolo originariamente coraggioso. Presuppone, in verità, solo quello che tutti i buoni costumi hanno sempre presupposto: l'esistenza di individui migliori degli altri in grado di dare origine ai costumi. Alcuni individui, che come tutti gli altri avevano paure da vincere, devono aver trovato la forza d'animo e la forza di volontà per vincerle a proprio vantaggio. Costoro ottennero l'ascendente che spetta agli eroi perché ciò che è al contempo stupefacente e palesemente utile non manca mai di essere ammirato. E, in parte per questa ammirazione, in parte per la paura che essi stessi incutevano, assunsero il potere dei legislatori e stabilirono tutti i costumi che desideravano.

Consideriamo ora una qualità che costituisce la distinzione morale più visibile, e una delle più radicali, tra gli esseri umani e gran parte degli animali inferiori; quella la cui assenza rende, più di qualsiasi altra cosa, gli uomini simili alle bestie: la qualità della pulizia. Può esistere qualcosa di più integralmente artificiale? I bambini, e le classi inferiori della maggior parte dei paesi, sembrano effettivamente adorare lo sporco. Nella sua grande maggioranza la razza umana è totalmente indifferente a esso. Intere nazioni di esseri umani per altri aspetti civilizzati e acculturati lo tollerano in alcune delle sue forme peggiori, e solo una piccolissima minoranza lo trova ripugnante in maniera conseguente. In effetti, la legge universale in tale ambito sembra essere questa: la sporcizia ripugna solo a coloro a cui non risulta familiare, sicché quanti hanno vissuto in uno stato così artificiale da non essere abituati a essa in alcuna forma, sono gli unici a cui essa suscita disgusto in ogni sua forma. Tra tutte le virtù questa è la più evidentemente non istintiva, rappresenta anzi un trionfo sull'istinto. Indubbiamente né la pulizia né l'amore della pulizia sono qualità naturali per l'uomo; naturale è solo la capacità di acquisire l'amore per la pulizia.

Finora i nostri esempi hanno riguardato soltanto le virtù personali o, come le chiama Bentham, «self regarding» – relative al proprio io; solo esse, infatti, possono essere ritenute congeniali anche a una mente non acculturata. È quasi superfluo parlare delle virtù sociali, perché sono tutti concordi, per esperienza diretta, nel

ritenere l'egoismo qualcosa di naturale. Con ciò non voglio in alcun modo negare che anche la simpatia sia una qualità naturale. Sono, al contrario, convinto che è proprio da questo fatto importante che dipende la possibilità stessa di coltivare in qualche modo la bontà e la nobiltà d'animo, nonché la speranza di una loro ultima e definitiva prevalenza. Ma i caratteri simpatetici, se non vengono coltivati e sono abbandonati ai loro istinti simpatetici, sono non meno egoisti degli altri. La differenza consiste solo nel *tipo* di egoismo: il loro non è un egoismo solitario, bensì simpatetico; *l'egoïsme à deux, à trois o à quatre*. Si tratta d'individui che possono rivelarsi molto amabili e gradevoli per coloro con cui simpatizzano, e grossolanamente ingiusti e insensibili verso il resto del mondo. A ben vedere, le migliori organizzazioni nervose, che sono più capaci di simpatia e che più la richiedono, hanno, in virtù della loro finezza, così tanti e così intensi impulsi di ogni sorta che spesso finiscono per fornire gli esempi più eclatanti d'egoismo, anche se di una variante meno ripugnante di quella delle nature più fredde. Non è necessario stabilire se sia mai esistita una persona in cui, a prescindere da ogni insegnamento che abbia ricevuto da istruttori, amici o libri, e da ogni intenzionale sforzo di plasmare se stesso alla luce di un ideale, la benevolenza naturale abbia costituito una qualità più potente dell'egoismo in una qualsiasi delle sue forme. Chiunque dovrà riconoscere che casi del genere sono estremamente rari, e il ragionamento non ha bisogno d'altro.

Ma (per non parlare ancora dell'autocontrollo finalizzato all'altrui beneficio) anche il più comune autocontrollo volto a proprio vantaggio – la facoltà che consente di sacrificare un desiderio presente per un obiettivo distante o per uno scopo generale indispensabile per rendere le azioni dell'individuo consonanti con le sue stesse nozioni del bene individuale – è una qualità assolutamente non naturale per l'essere umano non disciplinato. Ce lo dimostrano la lunghezza dell'apprendistato richiesto ai bambini; la stessa maniera imperfetta in cui viene acquisita da persone che si trovano sin dalla nascita in una posizione di potere e la cui volontà incontra raramente ostacoli, o da tutti coloro che sono stati trattati con molta indulgenza sin dall'infanzia; nonché la cospicua assenza di tale qualità nei selvaggi, nei soldati e nei marinai e, in misura lievemente inferiore, nella quasi totalità delle classi più povere del nostro e di molti altri paesi. Riguardo al punto preso in considerazione, la differenza principale tra questa virtù e le altre

consiste nel fatto che, sebbene, al pari di esse richieda un periodo d'insegnamento, è più facile da imparare da soli. È cosa ben nota che l'autocontrollo s'impara solo con l'esperienza: e tale dote è molto più prossima alla condizione di naturalità rispetto alle altre di cui abbiamo parlato, solo perché l'esperienza personale ha una certa tendenza a generarla senza fare affidamento sull'indottrinamento esterno. Al pari di tutte le altre virtù, essa non viene elargita spontaneamente dalla natura; ma quest'ultima amministra spesso le punizioni e i premi che servono per coltivarla e che negli altri casi devono essere creati artificialmente proprio a tale scopo.

Potrebbe sembrare che, tra tutte le virtù, sia la veracità quella a cui spetta a maggior diritto il titolo di virtù naturale, poiché, in assenza di motivi contrari, la parola si conforma in genere ai fatti o quantomeno non se ne discosta intenzionalmente. Non a caso, questa è la virtù con cui autori come Rousseau amano abbellire la vita dei selvaggi, contrapponendola ai trucchi e ai tradimenti tipici della civiltà. Sfortunatamente si tratta solo di un ritratto fantasioso, contraddetto in ogni modo dalla realtà della vita selvaggia. I selvaggi mentono sempre. Non hanno la minima nozione della virtù della verità; sanno solo che non devono danneggiare, col tradimento o in qualsiasi altro modo, persone a cui si sentono legate da qualche speciale vincolo di obbligazione: il loro capo, i loro ospiti, magari, o i loro amici – tali sentimenti d'obbligo costituiscono infatti la moralità che viene insegnata nello stato selvaggio e che dipende dalle sue circostanze caratteristiche. A ogni buon conto, essi non hanno la più vaga idea di che cosa significhi farsi un punto d'onore di rispettare la verità per amore della verità; non più dell'intero Oriente e di gran parte dell'Europa. E anche nei pochi paesi che sono sufficientemente avanzati per farsi un simile punto d'onore essa rimane circoscritta a una piccola minoranza che è l'unica a praticarla a fronte delle tentazioni cui la realtà la espone.

A giudicare dall'uso generale che si fa dell'espressione «giustizia naturale» si dovrebbe presumere che la giustizia venga considerata in genere una virtù impiantata direttamente dalla natura. Credo, tuttavia, che il sentimento di giustizia abbia un'origine del tutto artificiale: l'idea di una giustizia naturale non precede, infatti, ma segue quella di una giustizia convenzionale. Quanto più risaliamo ai modi di pensare primitivi della stirpe umana, sia che prendiamo in esame le epoche antiche (compresa quella dell'Antico Testamento) o quelle porzioni dell'umanità che si trovano tuttora in

una condizione non più progredita di quella dei tempi antichi, tanto più ci rendiamo conto che le nozioni umane di giustizia sono qui definite e circoscritte dall'indicazione esplicita della legge. I diritti legittimi di un uomo non consistevano in nient'altro che nei diritti conferitigli dalla legge: un uomo giusto era un uomo che non aveva mai violato, né cercato di violare, la legittima proprietà o gli altri diritti legittimi dei suoi prossimi. La nozione di una giustizia più alta a cui siano riconducibili le leggi stesse e da cui la coscienza sia vincolata anche in assenza di una prescrizione positiva della legge, è un'estensione successiva dell'idea, suggerita dalla giustizia legale (e in analogia con essa), rispetto alla quale essa procede in parallelo attraverso tutte le sfumature e le varietà dei sentimenti, e da cui trae quasi per intero la sua fraseologia. Le parole stesse *iustus* e *iustitia* derivano da *ius* – legge. Le corti di giustizia, l'amministrazione della giustizia, si riferiscono sempre ai tribunali.

Qualora mi venisse obiettato che devono pur esistere i germi di tutte queste virtù nella natura umana, poiché in caso contrario l'umanità non sarebbe in condizione di acquisirle, io sono disposto a riconoscere il fatto (pur con l'aggiunta di un certo numero di delucidazioni). Le erbacce, però, che contendono il terreno a questi benefici germi, sono esse stesse non tanto germi, quanto vegetazioni lussureggianti, e, più o meno in tutti i casi salvo forse uno su mille, finirebbero per soffocarli e distruggerli completamente se non fosse così grande l'interesse dell'umanità a coltivare amorosamente i germi gli uni negli altri, cosa che essi fanno costantemente, per quanto glielo consente il loro grado d'intelligenza (in questo come in altri rispetti ancora molto imperfetto). È tramite tale sostegno, quando ha inizio presto e non è contrastato da influenze sfavorevoli, che in alcuni fortunati esemplari della stirpe umana i sentimenti più elevati di cui l'umanità è capace si trasformano in una seconda natura, più forte della prima, e che più che soggiogare la natura originaria si fonde con essa. Anche quelle organizzazioni particolarmente dotate che hanno raggiunto un'analogha eccellenza educandosi da sole, lo devono essenzialmente alla stessa causa. Quale educazione autonoma sarebbe infatti possibile senza il sostegno del sentimento generale dell'umanità che viene diffuso tramite i libri, e senza l'ausilio della contemplazione di caratteri, reali o ideali, opportunamente celebrati? Questa natura, artificialmente creata o quantomeno artificialmente perfezionata, degli esseri umani migliori e più nobili è l'unica natura che è meritorio seguire. È quasi super-

fluo aggiungere che nemmeno essa può essere elevata a criterio di condotta, essendo essa stessa il frutto di un addestramento e di una cultura la cui scelta, se razionale e non casuale, dev'essere stata determinata da un criterio già scelto in precedenza.

Questa breve rassegna dovrebbe essere più che sufficiente per dimostrare che il dovere dell'uomo è lo stesso sia per quanto riguarda la sua natura più propria sia per quanto riguarda la natura di tutte le altre cose: non si tratta cioè di seguirla, ma di emendarla. Alcuni, però, pur non azzardandosi a negare che l'istinto dovrebbe essere subordinato alla ragione, rendono comunque omaggio alla natura fino al punto di sostenere che a qualsiasi inclinazione naturale dev'essere garantita una sfera d'azione, un qualche spiraglio per la sua gratificazione. Tutti i desideri naturali, secondo loro, devono essere stati impiantati negli esseri umani per un dato scopo; e questo ragionamento è sviluppato sino al punto che sentiamo spesso dire che ogni desiderio, di cui si suppone la naturalità, deve avere qualcosa di corrispondente nell'ordine dell'universo che ne consenta la gratificazione. Di conseguenza, molti credono (per esempio) che il desiderio di un prolungamento indefinito dell'esistenza sia una prova di per sé sufficiente della realtà di una vita futura.

Per parte mia sostengo che è un'assurdità totale cercare di scoprire nel dettaglio i disegni della provvidenza, al fine di poter aiutare, una volta scoperti, la provvidenza stessa a realizzarli. Coloro che sulla base di indicazioni particolari sostengono che la provvidenza intende questo o quello, credono o che il creatore possa fare tutto ciò che desidera o che non possa farlo. Se si accetta la prima supposizione – che la provvidenza è cioè onnipotente – la provvidenza si propone tutto ciò che avviene e il fatto che esso avvenga dimostra che la provvidenza se lo proponeva. In tal caso, tutto ciò che un essere umano può fare, è predestinato dalla provvidenza e costituisce un adempimento dei suoi disegni. Se ammettiamo, però, come sostiene la teoria più religiosa, che la provvidenza non si propone tutto ciò che avviene, ma solo ciò che è bene, allora l'uomo ha effettivamente in suo potere di appoggiare le intenzioni della provvidenza mediante le proprie azioni volontarie. Egli può, comunque, venire a conoscenza di tali intenzioni solo prendendo in considerazione ciò che tende a promuovere il bene generale e non ciò per cui l'uomo sente un'inclinazione naturale. Dovendo, infatti, il potere divino in questa prospettiva apparire limitato da ostacoli imperscrutabili ma insormontabili, chi ci assicura che l'uomo *avrebbe potuto* essere

creato senza desideri che non saranno mai realizzati, e che magari non dovrebbero essere mai realizzati? Le inclinazioni di cui è stato dotato l'uomo, al pari di tutti gli altri dispositivi che osserviamo in natura, possono essere l'espressione non della volontà divina, ma dei vincoli che le impediscono un'azione libera; e trarre da loro indicazioni per la guida della nostra condotta potrebbe voler dire cadere nella trappola tesa dal nemico. L'assunto secondo cui tutto ciò che la bontà infinita può desiderare si verifica effettivamente in questo universo, o quantomeno che noi non dobbiamo mai sostenere o supporre che non avvenga, si addice solo a coloro che sono indotti dai propri timori servili a rendere un omaggio mendace a un essere che, secondo quanto essi stessi affermano, non può essere ingannato e aborrisce qualsiasi falsità.

Per quanto concerne questa particolare ipotesi, che tutti gli impulsi naturali, tutte le propensioni sufficientemente universali e sufficientemente spontanee da poter passare per istinti, debbano esistere per dei fini buoni, e non dovrebbero essere repressi, ma solo regolati, si può tranquillamente ammettere che essa valga nella maggior parte dei casi: la specie non avrebbe potuto continuare a esistere, infatti, se le sue inclinazioni non fossero state per lo più rivolte a cose necessarie e utili per la sua sopravvivenza. Tuttavia, a meno che non sia possibile ridurre gli istinti a un numero davvero molto piccolo, bisogna riconoscere che esistono anche degli istinti cattivi che dovrebbe essere compito dell'educazione non soltanto regolare, ma estirpare o, meglio, (cosa che può essere fatta persino a un istinto) far deperire. Coloro che sono inclini a moltiplicare il numero degli istinti, includono di solito tra di essi anche quell'istinto che definiscono distruttività: un istinto a distruggere per amore della distruzione stessa. Non riesco a immaginare alcun motivo valido per conservare questo istinto, così come non ne riesco a immaginare alcuno per preservare quell'altra propensione, che se non è un istinto gli assomiglia molto e che è stata definita l'istinto di dominio: il piacere derivato dall'esercizio di un potere dispotico, dal mantenimento degli altri in una condizione di sottomissione al proprio volere. L'uomo che trae piacere dal mero esercizio dell'autorità, a prescindere dagli scopi specifici per cui essa dev'essere impiegata, è davvero l'ultima persona al mondo a cui qualcuno sceglierebbe volontariamente di affidarla. Per tornare su un tasto già battuto, esistono persone che sono crudeli per carattere o, come si suole dire, crudeli per natura, che provano, cioè,

un autentico piacere nell'infliggere o nel vedere inflitto un dolore. Questo genere di crudeltà non è solamente insensibilità, assenza di pietà o rimorso; si tratta di qualcosa di positivo: un particolare tipo di eccitazione voluttuosa. L'Oriente, e l'Europa meridionale, hanno fornito in passato, e probabilmente forniscono ancora numerosi esempi di questa odiosa propensione. Immagino che saremo tutti concordi nel ritenere che non ci troviamo di fronte, qui, a una di quelle inclinazioni naturali che sarebbe sbagliato sopprimere. La sola cosa che rimane da decidere è, semmai, se non sia un dovere sopprimere anche l'uomo oltre all'inclinazione.

Ma anche qualora fosse vero che ogni impulso elementare della natura umana ha il suo lato positivo e può essere reso più utile che dannoso mediante una quantità adeguata di addestramento artificiale, non sarebbe poi un grande progresso, dato che bisognerebbe comunque ammettere che senza tale addestramento tutti questi impulsi, anche quelli necessari alla nostra sopravvivenza, riempirebbero il mondo di miseria, rendendo la vita umana sin troppo simile all'odiosa scena di violenza e tirannia esibita dal resto del regno animale, quando non è addomesticato e disciplinato dall'uomo. Ed è proprio qui, a ben vedere, che coloro che si lusingano con l'idea di poter rintracciare i fini del creatore nelle sue opere, avrebbero dovuto per coerenza prendere atto dei buoni motivi che spingono a trarre conclusioni da cui sono invece rifuggiti. Se vi è un qualche segno della presenza di un disegno speciale nella creazione, una delle cose che emerge più chiaramente è la condanna per gran parte degli animali a passare la propria vita tormentando e divorando gli altri animali. Essi sono stati infatti prodigamente equipaggiati con tutti i mezzi atti a tale scopo; i loro istinti più forti li istigano a ciò, e molti di loro sembrano essere stati progettati in modo tale da non poter sopravvivere senza quel cibo. Se solo una decima parte degli sforzi che sono stati profusi per reperire ovunque nella natura degli adattamenti benevoli fossero stati impiegati nella raccolta di prove per infangare il nome del creatore, quale messe di testimonianze si sarebbe potuta rintracciare nella vita intera degli animali inferiori, divisi come sono, salvo rarissime eccezioni, in prede e predatori, e vittime di miriadi di mali dai quali non possono neanche difendersi perché sono state negate loro le necessarie capacità! Se non siamo obbligati a credere che la creazione animale sia l'opera di un demone è solo perché non siamo tenuti a supporre che sia stata fatta da un essere dotato di potere infinito. Se però si applicasse come

una regola d'azione l'imitazione della volontà del creatore, così come essa ci viene rivelata dalla natura, in tal caso le più nefande atrocità compiute dai peggiori tra gli uomini finirebbero per essere più che giustificate dall'evidente desiderio della provvidenza che in tutta la natura animata il forte abbia sempre la meglio sul debole.

Le osservazioni precedenti sono ben lungi dall'aver esaurito la quasi infinita varietà di modi e occasioni in cui l'idea di conformità alla natura viene introdotta come un elemento utile per la valutazione etica delle azioni e delle disposizioni. Lo stesso pregiudizio favorevole accompagna la parola «natura» nelle numerose accezioni in cui viene impiegata come un termine caratteristico per indicare certe parti dell'indole umana in contrapposizione ad altre. Ci siamo finora limitati a una di queste accezioni, in cui essa serve in generale per designare quelle parti della nostra costituzione spirituale e morale che sono ritenute innate, in opposizione a quelle acquisite; come avviene quando la natura viene contrapposta all'educazione; o quando una condizione selvaggia, senza leggi, arti o conoscenza, viene definita uno stato di natura; o quando ci si domanda se la benevolenza, o il sentimento morale, sia una qualità naturale o acquisita; o se alcune persone sono poeti o oratori per natura e altre no. In un senso diverso e più lato, qualsiasi manifestazione dell'essere umano viene spesso definita naturale, quando s'intende semplicemente dire che non è esaminata o deliberatamente assunta nel caso particolare. Succede, ad esempio, quando si dice che una persona si muove o parla con grazia naturale; o quando si dice che le maniere o il carattere naturali di una persona sono così e colà; intendendo con ciò che sono tali quando la persona in questione non si sforza di controllarli o di camuffarli. In un'accezione ancora più vaga, si suole dire che una persona era così «di natura» prima che una causa speciale agisse su di lui, o che tale tornerebbe a essere se venisse meno una causa di questo genere. Si dice perciò che una persona è per natura tarda, ma che è diventata intelligente grazie allo studio e all'impegno; che un'altra è per natura allegra, ma inasprita dalle sventure; un'altra per natura ambiziosa, ma penalizzata dalla mancanza di opportunità. Infine, la parola «naturale», quando si applica agli stati d'animo o alla condotta, sembra spesso indicare soltanto il fatto che essi sono proprio quelli che si riscontrano di norma negli esseri umani; come quando si dice che una persona ha agito, in una particolare occasione, com'era naturale che agisse; oppure che reagire in un certo modo davanti

a una visione, a un suono, a un pensiero o a un caso della vita, è assolutamente naturale.

In tutte queste accezioni del termine, la qualità che viene definita naturale è in moltissimi casi una qualità esplicitamente peggiore di quella a cui viene contrapposta. Tutte le volte, però, che questa sua caratteristica non è troppo scontata per essere messa in dubbio, sembra affacciarsi l'idea che descrivendola come naturale, si dica qualcosa che va considerevolmente a suo vantaggio. Per conto mio, riesco a scorgere solo un senso elogiativo dell'uso dei termini «natura» e «naturale»; e si tratta, in questo caso, soltanto di un elogio negativo: quando vengono cioè usati per denotare l'assenza di affettazione. Si può definire l'affettazione come lo sforzo di apparire diversi da quello che si è, quando il motivo o l'occasione non sono tali da scusare il tentativo o da bollarlo col nome più odioso di ipocrisia. Bisogna però aggiungere che l'inganno è spesso perpetrato, quantomeno nelle intenzioni, tanto sugli altri quanto sull'ingannatore. Costui imita infatti i segni esteriori delle qualità che desidererebbe avere, nella speranza di persuadere se stesso che le possiede di già. Non importa se nella forma dell'inganno o dell'autoinganno, o di qualcosa che oscilla tra i due, l'affettazione è comunque giustamente considerata un difetto, mentre la naturalezza, intesa come il contrario dell'affettazione, appare come un merito. In ogni caso, sincerità è un termine probabilmente più adeguato per esprimere questa lodevole qualità. Un termine che è decaduto rispetto al suo significato originario, che era molto elevato, e ha finito per denotare nell'uso comune solo una branca subordinata della virtù cardinale che un tempo designava invece nel suo complesso.

Talvolta, poi, nei casi in cui il termine «affettazione» suonerebbe improprio perché la condotta o il comportamento di cui si parla sono effettivamente encomiabili, le persone dicono anche, a discredito dell'individuo in questione, che una condotta o un comportamento del genere non è per lui naturale. Fanno inoltre paragoni poco lusinghieri tra lui e qualche altra persona, per cui invece quella condotta è naturale: intendendo dire che quello che in un caso sembrava eccellente era solo l'effetto di un'esaltazione temporanea, o di una grande vittoria su se stessi, mentre nell'altro caso era il risultato che bisognava attendersi, tenuto conto del suo carattere abituale. Questo modo di esprimersi non è censurabile, in quanto il termine «natura» sta a indicare qui soltanto la disposizione

ordinaria della persona, e se costui viene elogiato non è per la sua naturalezza, ma perché è naturalmente buono.

La consonanza con la natura non ha alcun tipo di legame con ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Tale idea non potrà mai svolgere un ruolo legittimo nelle discussioni etiche, fatta eccezione, occasionalmente e parzialmente, per la questione dei gradi di colpevolezza. Per chiarire questo punto, proviamo a considerare l'espressione che si suole usare per comunicare tutta l'intensità di un sentimento di condanna in relazione all'idea di natura: ovvero «contro natura». Il fatto che una cosa sia contro natura, in qualsiasi senso attribuibile al termine, non può essere un motivo sufficiente per biasimarla, dato che le azioni più criminali sono per un essere come l'uomo non più innaturali di gran parte delle virtù. In ogni epoca l'acquisizione della virtù è stata considerata come un lavoro gravoso e difficile, mentre, al contrario, il *descensus Averni* è qualcosa di proverbiale facilità. E, senza dubbio, per la gran parte delle persone c'è bisogno di una vittoria più grande su un numero molto maggiore d'inclinazioni naturali per poter diventare eminentemente virtuosi che non per diventare trascendentalmente viziosi. Se però un'azione, o un'inclinazione, è stata giudicata riprovevole alla luce di altri motivi, il fatto che sia innaturale, cioè che appaia ripugnante a un sentimento profondo che è normalmente presente negli esseri umani, può costituire una circostanza aggravante, in quanto la cattiva propensione, qualunque essa sia, ha dato prova, vincendo quella ripugnanza, di essere sia forte sia profondamente radicata. Questa presunzione viene ovviamente meno se l'individuo non ha mai provato quella ripugnanza e, pertanto, l'argomentazione non è valida se il sentimento violato dall'atto è non solo giustificabile e ragionevole, ma è piuttosto la sua mancanza a essere riprovevole.

A mio avviso, la corrispondente richiesta di attenuanti per un atto colpevole per il solo fatto che è naturale, o perché è stato istigato da un sentimento naturale, non dovrebbe mai essere ammessa. Non è stata quasi mai perpetrata un'azione cattiva che non fosse perfettamente naturale, e i cui motivi non fossero sentimenti perfettamente naturali. All'occhio della ragione, questo fatto non costituisce quindi una scusante. È invece del tutto «naturale» che appaia tale agli occhi delle masse, perché il significato dell'espressione suggerisce proprio questo: che essi condividono un sentimento col colpevole. Quando affermano che un atto di cui non possono non riconoscere la nefandezza è nondimeno naturale, vogliono dire che

riescono a immaginare di essere anche loro tentati di commetterlo. Per lo più le persone sono molto indulgenti verso tutte quelle azioni di cui si sentono nel loro intimo capaci, mentre riservano il loro rigore per quelle che, sebbene magari meno malvagie, non riescono assolutamente a comprendere come sia stato possibile commetterle. Se un'azione li persuade (cosa che spesso avviene anche sulla base di motivi del tutto inadeguati) che la persona che l'ha compiuta dev'essere un individuo completamente diverso da loro, sono raramente meticolosi nell'esaminare il preciso grado di riprovazione che le spetta o se essa sia poi davvero da biasimare. Essi misurano il grado della colpa basandosi sull'intensità della loro antipatia. È per questo che le differenze di opinione, e anche le differenze di gusto, sono state oggetto di una ripulsa morale tanto intensa quanto quella riservata ai delitti più atroci.

Può essere utile riassumere in poche parole le principali conclusioni raggiunte in questo saggio.

La parola «natura» ha due significati principali: denota o il sistema delle cose nel suo complesso, con l'insieme di tutte le loro proprietà, oppure le cose come sarebbero se si prescindesse dall'intervento umano.

Nel primo di questi due sensi, la dottrina secondo cui gli uomini dovrebbero seguire la natura è priva di significato, poiché gli uomini non hanno alcun potere all'infuori di quello di seguire la natura; tutte le loro azioni sono compiute per mezzo di alcune o molte leggi fisiche o mentali della natura, o in obbedienza a esse.

Nel secondo senso del termine, la dottrina secondo cui gli uomini dovrebbero seguire la natura o, in altre parole, che dovrebbero fare del corso spontaneo delle cose il modello delle proprie azioni volontarie, è altrettanto irrazionale e immorale.

Irrazionale perché tutte le azioni umane consistono, senza eccezione, nell'alterare il corso spontaneo della natura, e tutte le azioni utili nel migliorarlo.

Immorale, perché, essendo il corso dei fenomeni naturali zeppo di tutte quelle azioni che quando vengono compiute dagli esseri umani sono giustamente esecrate, chiunque si sforzasse di imitare nelle proprie azioni il corso naturale delle cose verrebbe universalmente considerato e giudicato il più malvagio tra gli uomini.

Lo schema generale della natura, considerato in tutta la sua portata, non può aver avuto, come suo unico o persino principale obiettivo, il bene degli esseri umani o delle altre creature senzienti.

Quanto di buono esso porta loro è in gran parte il frutto dei loro stessi sforzi. Tutto ciò che, nella natura, segnala la presenza di un disegno caritatevole, dimostra che questa carità è provvista soltanto di poteri limitati; e il dovere dell'uomo è di cooperare con i poteri benevoli, non imitando il corso della natura, ma sforzandosi continuamente di correggerlo e portando quella parte di esso su cui possiamo esercitare un controllo sempre più a conformarsi con un elevato criterio di giustizia e bontà.

Evoluzione e libertà

di Hans Jonas

Evoluzione e libertà (Evolution und Freiheit), apparso originariamente in «Scheidewege» (n. 13 del 1983-1984), è stato posto da Hans Jonas ad apertura della sua raccolta di scritti *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt a.M. © Insel Verlag, 1992). Il saggio può essere letto come un concentrato delle tesi principali sostenute dall'autore nella sua opera teoretica fondamentale, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, (Göttingen 1973; ed. orig. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1966), come Jonas riconosce nelle due note al testo. Questa è forse la migliore testimonianza della sostanziale continuità teoretica della riflessione di Hans Jonas sullo sviluppo di una filosofia della vita, al di là del prevalere, nelle diverse fasi del suo pensiero, di interessi storico-filosofici (la lettura della gnosi tardo-antica in chiave esistenzialistica), o di interessi più propriamente etici (la preoccupazione per il futuro della terra e dell'umanità).

La nostra tradizione filosofica occidentale, rivolgendo la propria attenzione esclusivamente all'umano, attribuisce solitamente a questo, come fosse uno straordinario segno di distinzione, una buona parte di quanto, in realtà, si radica nell'ambito dell'organico in generale. In questo modo, la comprensione del mondo organico viene privata di quelle cognizioni che l'uomo ha a propria disposizione in virtù della percezione che ha di se stesso. Dal canto suo, la biologia scientifica, connessa intimamente tramite le proprie regole ai dati fisici esterni, non può che ignorare quella dimensione di interiorità che appartiene alla vita: essa rende così la vita, pur totalmente spiegata in un'ottica materiale, ancora più enigmatica di quanto non fosse prima di ogni spiegazione. Questi due punti di vista, mantenuti artificiosamente separati a partire da Cartesio, sono complementari e si rafforzano a vicenda – a scapito dei loro

rispettivi oggetti, entrambi ridotti letteralmente al 'minimo indispensabile': la comprensione dell'umano soffre per una tale separazione almeno quanto la comprensione della vita extraumana. Una lettura filosofica rinnovata del dettato biologico può riacquisire, per la comprensione del mondo organico, quella dimensione interiore – a noi più familiare – e restituire così all'unità psicofisica della vita il posto nella totalità teoretica che ha perduto da Cartesio in poi, con la separazione tra mentale e materiale. In questo modo, ciò che si otterrà per la comprensione dell'organico sarà anche un guadagno per la comprensione dell'umano.

Le grandi contraddizioni, che l'essere umano avverte in se stesso – libertà e necessità, autonomia e dipendenza, io e mondo, relazione e isolamento, creaturalità e mortalità – sono prefigurate in germe già nelle forme primitive di vita, ciascuna delle quali mantiene in sé un equilibrio rischioso tra essere e non essere e cela dentro di sé, già da sempre, un orizzonte interno di 'trascendenza'. Questo motivo, comune all'intera vita, può essere seguito nel suo sviluppo attraverso l'ordinamento crescente delle facoltà e delle funzioni organiche: metabolismo, movimento e desiderio, sentimento e percezione, immaginazione, arte e concetto, una scala progressiva di libertà e pericolo che ha al suo vertice l'uomo, che forse potrà conquistare una nuova comprensione della sua unicità se cesserà di considerarsi all'interno di una separazione metafisica.

Indipendentemente dai risultati dell'indagine evolutiva, la multiformità della vita presente, in particolare della vita animale, nella sua simultaneità, si mostra come una successione ascendente di gradi, che va dal 'primitivo' fino all'evoluto'; una scala su cui progressivamente si situano crescente complessità delle forme e differenziazione delle funzioni, finezza dei sensi e intensità degli impulsi, padronanza delle membra e capacità di azione, riflessione della coscienza e apprendimento della verità. Si può interpretare questo progresso in due maniere: secondo le nozioni della percezione e secondo quelle dell'azione (dunque di 'sapere' e di 'potere'), ovvero, nel primo caso, secondo l'estensione e la chiarezza dell'esperienza, tramite gradi progressivi di percezione del mondo che attraverso il regno animale conducono alla più completa e libera obiettivazione della totalità dell'essere nell'uomo. Parallelamente, secondo una linea che ugualmente presenta l'uomo come coronamento, il progresso può essere spiegato a partire dalla misura e dalla modalità di incidenza sul mondo, cioè tramite gradi di progressiva

libertà dell'azione. Nelle funzioni organiche, questi due lati sono rappresentati dalla percezione e dalla motilità. L'interrelazione e la compenetrazione di questi due aspetti costituisce un tema costante nello studio empatico dell'esistenza animale.

In quanto detto abbiamo già incontrato il concetto di 'libertà': sia in rapporto alla percezione che in rapporto all'azione. In realtà, ci si aspetterebbe di incontrare questo concetto a partire dagli ambiti dello spirito e della volontà, e non prima, mentre noi riteniamo addirittura che già il *metabolismo*, lo strato basilare di tutta l'esistenza organica, manifesti libertà, o, meglio, sia esso stesso la prima forma di libertà. Ai più quest'affermazione suonerà strana: in effetti, che cosa potrebbe avere meno a che fare con la libertà, che il cieco automatismo dei processi chimici interni al nostro corpo? Vorrei tuttavia cercare di mostrare che è negli oscuri moti della primordiale sostanza organica che si accende per la prima volta, all'interno del corso necessario e infinitamente esteso dell'universo fisico, la luce di un principio di libertà – un principio estraneo a soli, pianeti e atomi. Se si ricorre al concetto di libertà per designare un principio così ampio, bisogna tenerlo palesemente distinto da ogni significato mentale: 'libertà' deve designare un modo d'essere obiettivamente differenziabile, vale a dire una modalità di esistenza che spetta all'organico di per sé, e che pertanto viene condivisa da tutti gli esseri ad esso appartenenti, ma non da quanti non rientrano nella classe 'organismo'. Si tratta di un concetto ontologicamente descrittivo che può essere addirittura riferito inizialmente a fattori semplicemente corporei. Ma pur nella loro oggettività fisica, i caratteri descritti già a livello primitivo da un tale concetto costituiscono la base ontologica di quei fenomeni superiori che meritano più direttamente il nome di 'libertà'; e persino i più eminenti tra questi fenomeni rimangono pur sempre legati ai loro umbratili inizi nello strato organico basilare, come alla condizione della loro possibilità. Così, il primo apparire di questo principio, nella sua nuda ed elementare forma oggettuale, significa l'irruzione dell'essere nello spazio illimitato delle possibilità, che si estende sino alle più remote regioni della vita soggettiva e che si trova, nella sua totalità, sotto il segno della 'libertà'.

Preso in questo senso fondamentale, il concetto di *libertà* può servirci come filo d'Arianna per interpretare ciò che designiamo come 'vita'. Il mistero della sua origine ci è precluso. Ma non appena ci troviamo nell'ambito della vita stessa non siamo più in

balia delle ipotesi: la nozione di libertà è presente qui già dall'inizio, e ne abbiamo bisogno per la descrizione ontologica della sua più elementare dinamica.

Questo percorso ascendente a partire dai primordi non è tuttavia la storia di un successo incondizionato. Al privilegio della libertà è accollato l'onere del bisogno e ciò significa: esistenza a rischio. Infatti, la condizione fondamentale di questo privilegio consiste nel fatto paradossale che la sostanza vivente, tramite un atto originario di separazione, si è staccata dall'integrazione universale delle cose nella totalità della natura, si è contrapposta al mondo e ha così introdotto, nell'indifferente sicurezza del possesso di esistenza, la tensione tra 'essere e non essere'. Con quest'atto la sostanza vivente ha assunto un rapporto di indipendenza precaria da quella stessa materia che è del tutto essenziale per il suo esistere; ha differenziato la sua peculiare identità dal suo materiale temporaneo, tramite cui essa è comunque una parte del mondo fisico a loro comune. Così, sospeso tra essere e non essere, l'organismo è in possesso del suo essere solo in maniera condizionata e revocabile. Con questo duplice aspetto del metabolismo – il suo potere e il suo bisogno – il *non essere* ha fatto la sua comparsa nel mondo come un'alternativa contenuta all'interno dell'essere stesso; e soltanto da allora il fatto di 'essere' ha acquisito un senso pregante: intrinsecamente definito dalla minaccia della sua negazione, l'essere deve affermare se stesso, e l'essere che si afferma è esistenza come interesse. In questa maniera l'essere stesso è divenuto una possibilità costantemente da realizzare, piuttosto che uno stato già da sempre dato, una possibilità da strappare costantemente al suo contrario costantemente presente, il non-essere, da cui alla fine sarà inesorabilmente inghiottito.

Sospeso così nell'ambito della possibilità, l'essere è fino in fondo un fatto di *polarità*, che la vita manifesta costantemente nelle antitesi fondamentali in cui si dirime la sua esistenza: essere e non essere, sé e mondo, forma e materia, libertà e necessità. Tra tutte queste polarità, l'antitesi di essere e non essere è quella più fondamentale. L'identità le viene strappata in un supremo e incessante sforzo volto a ottenere la proroga di un termine che tuttavia è già predestinato. Infatti il non essere ha dalla sua parte l'universalità, ovvero l'uguaglianza di tutte le cose. La resistenza che l'organismo gli oppone deve sfociare da ultimo in una definitiva sottomissione, in cui l'ipseità (*Selbstheit*) svanisce senza fare mai più ritorno come

questa singola ipseità. Che la vita sia mortale, è indubbiamente la sua fondamentale contraddizione, ma come una parte inscindibile del suo essere, senza la quale essa non è neppure pensabile. La vita è mortale non benché sia vita, ma proprio *perché* è vita, secondo la sua più originaria costituzione, dal momento che il rapporto tra forma e materia, su cui essa riposa, è di natura completamente precaria e revocabile. La sua realtà, un paradosso e una costante contraddizione per la natura meccanica, è fundamentalmente una crisi protratta, che non si può mai dominare con sicurezza, e il cui momentaneo superamento altro non è che il suo continuo protrarsi (come crisi). Il prezzo enorme dell'angoscia che la vita, sin dall'inizio, è stata costretta a pagare e che aumenta in corrispondenza al suo evolversi verso forme più complesse, non mette a tacere la domanda sul senso di questa avventura. In questa domanda, così azzardata come il tentativo della sostanza, agli albori della vita, di prender forma, non trova espressione, dopo milioni di anni, nient'altro che l'iniziale problematicità in sé della vita.

Sulla posizione gnoseologica che sta alla base delle considerazioni sin qui svolte, nonché delle seguenti, vorrei dire solo questo: essa si riconosce colpevole del tanto vituperato delitto di *antropomorfismo*.¹ E dopo ben quattrocento anni di moderna scienza della natura! In realtà, esiste forse un senso in cui l'uomo può effettivamente intendersi come la misura di tutte le cose – e tuttavia non in virtù della legislazione della sua ragione, ma in virtù del paradigma della sua totalità psicofisica, che rappresenta il massimo di concreta completezza ontologica a noi noto. *Partendo da questo vertice e procedendo verso il basso*, le classi dell'essere si dovrebbero allora determinare in maniera privativa, attraverso sottrazioni progressive fino a raggiungere il minimo di materia elementare pura, vale a dire come un sempre meno, un sempre più lontano 'non ancora', invece di derivare al contrario da questa base la forma più compiuta attraverso un processo di accumulazione. Nel primo caso il determinismo della materia senza vita sarebbe libertà dormiente, non ancora destata.

In relazione alle riflessioni che qui verranno svolte sugli aspetti filosofici della dottrina dell'evoluzione, in particolare del darwini-

¹ Su questo tema si veda la mia esposizione in H. JONAS, *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973, pp. 56-59 (trad. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999, pp. 47-51).

smo, rimando al capitolo che ho dedicato a questo tema in un libro precedente.² Tuttavia bisogna richiamare qui almeno un aspetto per giustificare l'ammissione di 'antropomorfismo'. La dottrina dell'evoluzione segna la vittoria finale del monismo su ogni precedente dualismo, compreso quello cartesiano. Ma proprio la completezza di questa vittoria ha privato l'impresa monistica, ossia materialistica, di quella protezione che il dualismo per un certo periodo gli aveva offerto. Infatti, l'evoluzione ha distrutto la posizione privilegiata dell'uomo, la quale aveva dato il via libera alla trattazione cartesiana, puramente fisicalista, di tutto il resto. La scoperta della *continuità* evolutiva tra uomo e mondo animale ha reso da allora impossibile considerare lo spirito umano, e i fenomeni spirituali in generale, come l'irrompere, *ex abrupto*, di un principio ontologicamente estraneo a quel preciso punto dell'intero flusso della vita. In questo modo l'isolamento dell'uomo, ultima cittadella del dualismo, crollava; l'essere umano tornava in possesso della sua propria evidenza interiore per interpretare il mondo a cui apparteneva. Infatti, dal momento che non era più possibile considerare lo spirito umano come un fattore di discontinuità con la storia della vita pre-umana, non vi era più alcuna giustificazione nel non concedere alle forme precedenti, più o meno vicine nel tempo, e dunque a qualsiasi livello di animalità, gradi progressivi di spiritualità: il progredire della teoria permise di ristabilire l'evidenza dell'intelletto ingenuo – sebbene a discapito della sua più propria inclinazione.

L'evoluzionismo minò così la costruzione di Cartesio molto più efficacemente di quanto non fosse stata capace di fare ogni critica metafisica. Sull'onda della forte indignazione per l'affronto recato alla dignità umana dalla dottrina dell'origine animale, non ci si rese conto che, in virtù dello stesso principio, veniva restituita all'intero regno della vita almeno un po' della sua dignità. Se l'uomo è della stessa famiglia degli animali, allora anche gli animali sono parte di quella umana, e dunque, per gradi, portatori di quell'interiorità di cui l'uomo, il più progredito del loro genere, è in sé cosciente. Dopo la contrazione che gli era stata imposta dalla fede cristiana nella trascendenza e dal dualismo cartesiano, il regno dell' 'anima', con i suoi attributi – sentimento, desiderio, sofferenza, piacere – tornò a estendersi, in forza del principio della gradazione

² «Aspetti filosofici del darwinismo»; *ibidem*, pp. 60-85 (trad. it., pp. 52-74). Il libro *Organismo e libertà*, sottotitolato «Verso una biologia filosofica», è alla base dell'argomentazione qui sviluppata e diversi suoi passi verranno ripre letteralmente in questo testo.

continua, dall'uomo all'intero regno della vita. Il principio della continuità qualitativa, che consente un'infinita gradazione di oscurità e chiarezza della 'percezione', è divenuto, tramite l'evoluzionismo, un complemento logico della genealogia scientifica del vivente. E allora, a che punto dell'enorme concatenazione del vivente, si può tracciare, a ragione, una linea divisoria, e contrassegnare il lato che da noi diparte con uno 'zero' di interiorità, mentre quello rivolto verso di noi con l' 'uno' che lì ha inizio? Dove, se non al principio della vita, è da porsi l'inizio dell'interiorità? Ma se l'interiorità si estende così tanto quanto la vita, un'interpretazione puramente meccanicistica della vita, ovvero un'interpretazione in base a semplici concetti di esteriorità, non può essere sufficiente.

Così avvenne che, nel momento in cui il materialismo realizzava la sua completa vittoria, il mezzo autentico con cui questa era stata ottenuta, 'l'evoluzione', trascendeva, per sua interna consequenzialità, i confini del materialismo, e risollevava la questione ontologica – proprio quando appariva ormai decisa. Cerchiamo allora di riprendere tale questione sotto forma di un esperimento intellettuale, ossia collocandoci dal punto di vista della finzione laplaciana del supremo e divino Dio-calcolatore, che, in qualsiasi frazione temporale, ha di fronte al proprio sguardo analitico, tutte simultaneamente, le particelle del mondo fisico, e integra la molteplicità dei loro vettori in un'equazione universale. Immaginiamo di vedere con i suoi occhi, allorché il suo sguardo si sia casualmente posato su di un organismo. Che cosa potremmo mai 'vedere'?

L'organismo, in quanto corpo fisico complesso (cosa che già il batterio è), presenterebbe caratteristiche generali comuni anche ad altri aggregati. Ma dentro e intorno a lui si noterebbero processi particolari che rendono la sua identità fenomenica ancor più problematica di quella dei corpi ordinari, e che con il tempo cancellano quasi completamente la sua identità materiale. Mi riferisco al suo *metabolismo*, al suo scambio di materia con l'ambiente. In questo singolare processo dell'essere, le parti materiali di cui l'organismo in un momento dato consta, sono, dal punto di vista dell'osservazione analitica, contenuti solo temporanei, la cui propria identità non coincide con l'identità del tutto attraverso cui essi passano – mentre questo tutto mantiene la *sua* identità proprio tramite il passaggio di materia estranea nel suo sistema spaziale, il corpo vivente. Dal punto di vista della materia non è mai lo stesso, e nondimeno si mantiene come questo identico sé proprio in virtù del fatto di non

continuare a essere la stessa materia. E se mai realmente diviene tutt'uno con la totalità del suo contenuto materiale – se due suoi 'intervalli temporali' divengono identici l'uno all'altro –, allora ha smesso di vivere: è morto.

Non bisogna perdere di vista il fatto che il metabolismo permea ogni livello del sistema vivente. L'immagine dell' 'afflusso' e del 'deflusso' non rende appieno la radicalità del fatto. In un motore troviamo afflusso di carburante e deflusso di prodotti di combustione, ma le parti del motore, attraverso cui il flusso transita, non rimangono coinvolte nel processo. Così, la macchina persiste come un sistema inerte identico a sé, di contro all'identità mutevole della materia con cui viene 'alimentata'; e anche se non viene più alimentata, rimane comunque nella sua esistenza esattamente la stessa: è la stessa macchina in stato di quiete. Al contrario, designando un corpo vivente come 'sistema metabolizzante', intendiamo dire che il sistema stesso è completamente e costantemente il prodotto della sua attività metabolizzante, e inoltre che nessun elemento di questo 'prodotto finale' cessa di essere oggetto del metabolismo, mentre è simultaneamente l'agente del suo compimento. Già solo per questa semplice ragione è inappropriato paragonare l'organismo a una macchina.

Ma allora, è forse possibile paragonarlo a un moto ondulatorio in un mezzo materiale, per esempio su una superficie acquatica? Le unità oscillanti in cui un'onda consiste nel suo movimento progressivo, compiono i loro movimenti singolarmente e ognuna di esse prende parte solo per un momento alla composizione dell'unità individuale 'onda': quest'ultima tuttavia, in quanto forma totale del propagarsi della perturbazione, ha la sua propria ben definita unità, la sua propria storia e le sue proprie leggi. E questa forma trascendente, questa struttura processuale, è di un genere diverso da quello della struttura di un cristallo, in cui la forma resta indissolubilmente attaccata alla materia immutabile. Qualcosa di simile vale forse anche per la continuità formale nel tempo di quei molteplici oggetti che *noi* conosciamo come 'organismi'? Anche qui occorre che l'analisi del massimo calcolatore laplaciano, senza farsi annebbiare dalla concentrazione evanescente dei sensi, si ricollegghi da ultimo a quegli elementi transitori che, nella loro peculiare durata, sono i soli a fornire le identità immediate necessarie per la costruzione meccanica del complesso e i soli che rimangono come residui della sua analisi. Il processo vitale si mostrerà allora

come un intrecciarsi di serie di eventi a lato di queste unità persistenti della sostanza universale. *Esse* sono le autentiche attrici, che si muovono sotto l'effetto di una causa particolare attraverso configurazioni determinate, e l'organismo sarebbe appunto *una* di queste configurazioni. Allo stesso modo in cui l'onda non è nient'altro che la somma morfologica dell'ingresso successivo di nuove unità nel movimento complessivo, che grazie a esse avanza, così anche l'organismo dovrebbe essere considerato come una funzione integrale del metabolismo e non, al contrario, il metabolismo come una funzione dell'organismo. E tutti i caratteri di una entità autonoma autoreferenziale appariranno alla fine come puramente fenomenici, ovvero come fittizi.

Posti di fronte a questo risultato di un'analisi meramente fisica, concederemo dunque, come è abitudine fare, che esso sia *più vero* della nostra visione ingenuamente sensibile dell'oggetto? Sicuramente non in questo caso, in cui ci muoviamo su di un terreno solido: infatti, grazie al fatto che noi stessi siamo dei corpi viventi, abbiamo a nostra disposizione una conoscenza proveniente dall'interno. In forza della diretta testimonianza del nostro corpo, possiamo dire ciò che non sarebbe in grado di dire nessun osservatore privo di corpo: che al matematico divino, dotato di uno sguardo analitico omogeneo, sfugge il punto decisivo – il punto della vita stessa: il suo essere un'individualità che ha in sé il proprio centro, che è per sé e in opposizione a tutto il resto del mondo, con un confine essenziale tra interno ed esterno – a dispetto della realtà dello scambio, o meglio fondandosi proprio su questa realtà. Per ogni altra forma-aggregato è azzeccatto affermare che l'unità della visione che la fa apparire come un tutto, altro non è che il prodotto della percezione dei nostri sensi, e che non possiede pertanto uno *status* ontologico, ma semplicemente fenomenologico. Ma in seguito, con la comparsa dell'essere vivente, la natura ci riserva una sorpresa ontologica, in cui il caso universale delle condizioni terrene mette in luce una possibilità di essere totalmente nuova: la possibilità dei sistemi materiali di essere unità del molteplice non grazie a una visione sintetica, di cui essi sono appunto l'oggetto, e neppure in virtù di un semplice incontro di forze, che uniscono le loro parti l'una all'altra, ma in forza, a causa e tramite loro stessi soltanto. La totalità è qui ciò che tramite la propria attività si autointegra; la forma non è ciò che risulta, ma ciò che causa le accumulazioni di materia di cui essa successivamente consiste.

L'unità è qui ciò che si autounifica tramite la molteplicità che si trasforma. La medesimezza (*Selbigkeit*) è un costante autorinnovarsi tramite un processo, condotto sul flusso di ciò che è sempre altro. Solo questa attiva autointegrazione della vita fornisce il concetto ontologico di individuo o soggetto, a differenza di quello meramente fenomenologico.

Questo individuo ontologico, la sua esistenza in ogni attimo, la sua durata e la sua identità nella durata, sono dunque essenzialmente la sua propria funzione, il suo proprio interesse, la sua propria costante realizzazione. In questo processo di autoconservazione dell'essere, il rapporto dell'organismo alla propria sostanza materiale è duplice: dipendente dalla sua disponibilità come materiale, è indipendente dalla sua identità momentanea; la sua propria identità funzionale non coincide con quella sostanziale delle parti che nondimeno lo costituiscono interamente in ogni momento. In una parola: la forma organica sta con la materia in un rapporto di *libertà bisognosa*. E ciò avviene ribaltando i rapporti ontologici abituali tra materia e forma: la priorità della materia cede il posto alla priorità della forma la quale ne usufruisce soltanto al prezzo di una dipendenza simultanea. Infatti, l'unità concreta di materia e forma sussiste naturalmente anche qui, ovvero nella coincidenza della forma con la base materiale di ogni attimo. Ma, mentre in ciò che è privo di vita il punto attuale di una totalità materiale – ogni punto attuale – restituisce completamente la totalità stessa e può essere indifferentemente sostituito da ogni altro, in un organismo, al contrario, la sezione trasversale di un punto attuale, per quanto compiuta essa sia dal punto di vista della materia, restituisce tutto eccetto quello che le è peculiare, la vita, la cui forma non si può trovare che nella temporalità e nell'interezza delle sue funzioni. Il tempo, non lo spazio simultaneo, è il medio della totalità formale del vivente; e la sua temporalità non è quell'esteriorità indifferente che il tempo è per i movimenti della materia e per la successione dei suoi stati, ma è la modalità qualitativa peculiare alla presentazione della forma vitale stessa.

Dunque l'identità a sé (*Selbstidentität*), attributo meramente logico il cui enunciato non va al di là della mera tautologia nell'essere inanimato, è, nell'essere vivente, un carattere ontologicamente ricco di contenuto, lo sforzo continuo di *realizzazione* della sua propria funzione di fronte all'alterità della materia.

La *libertà fondamentale* dell'organismo consiste allora in una certa indipendenza della forma nei confronti della propria materia. La sua apparizione, all'origine della vita, ha il significato di una rivoluzione ontologica nella storia della 'materia': e lo sviluppo, l'incremento, di una tale autonomia o libertà, è il principio di tutto il progresso nella storia dell'evoluzione della vita; un principio che, nel suo corso, origina ulteriori rivoluzioni, ognuna delle quali rappresenta un passo in avanti nella direzione intrapresa, ossia l'apertura di un nuovo orizzonte di libertà. Il primo passo è stato l'emanciparsi della forma, tramite il metabolismo, dall'identità immediata con la materia. Ciò significa allo stesso tempo emanciparsi dal tipo di identità a sé statica e vuota che appartiene alla materia, a vantaggio di un'altra modalità di identità, mediata e funzionale. Qual è la natura di questa identità?

La particella di materia, identificabile nella sua posizione spazio-temporale, è semplicemente, e senza attività alcuna da parte sua, ciò che è, immediatamente identica a sé senza aver bisogno di affermare questa identità a sé come atto del suo essere. L'identità a sé del suo istante corrisponde al vuoto e logico $A=A$; quella della sua successione o durata è una vuota permanenza, e non una affermazione continua. La sua 'traiettoria', che si può seguire senza interruzioni nel *continuum* spazio-temporale, è qui l'unico criterio della sua identità a sé nella durata; e, in totale assenza di *minacce* per la sua esistenza, non sussiste alcun motivo, al di là di questa constatazione esteriore, di dotare questa semplice persistenza di un'interiorità conativa.

L'identità organica non può essere, al contrario, che di tutt'altro genere. Nella continuità precaria e metabolizzante della forma organica, con il costante rinnovo delle parti che la costituiscono, non si trova alcun substrato inerte – né singole 'traiettorie', né fasci di 'traiettorie' – come polo di riferimento di un'identità esterna. Bisogna che un'identità *interna* del tutto, che supera l'identità collettiva del substrato – che ora è presente, ora scompare – si estenda alla successione dei mutamenti. Una tale identità interna è implicita nell'avventura della forma, e viene indotta involontariamente dalla sua testimonianza morfologica esteriore, la sola che sia accessibile all'osservazione. Ma che genere di induzione è questa? E chi la compie? Come è possibile, per un osservatore non preparato, inferire quanto la semplice analisi del risultato della fisica non può mai conseguire? Effettivamente l'osservatore

impreparato non è in grado di farlo. L'osservatore della vita deve essere preparato dalla vita. In altri termini, si esige da lui l'essere organico con la sua propria esperienza, in maniera tale che egli sia in grado di trarre quella 'conclusione' che *de facto* costantemente trae, e questo è il vantaggio, negato e osteggiato così fortemente nella storia della teoria della conoscenza – il nostro vantaggio di avere un *corpo*, o, meglio, di essere corpo. In breve, noi *siamo* preparati da ciò che siamo. È solo tramite questa interpolazione di una identità interna che il semplice *fatto* morfologico (e come tale privo di senso) della continuità metabolizzante viene compreso come un *atto* incessante, e che la continuità dell'essere viene compresa come autocontinuazione.

L'introduzione del concetto di 'sé', imprescindibile per descrivere anche le più elementari forme di vita, mostra che, con il sorgere della vita come tale, è comparsa anche un'identità *interna* – e, di conseguenza, anche l'autoisolarsi della vita dal resto della realtà. Singularità ed eterogeneità radicali all'interno di un universo di enti che sono in relazione omogenea l'uno con l'altro, ecco cosa caratterizza l'ipseità dell'organismo. Un'identità, che si fa di attimo in attimo, che si riafferma costantemente, e che è costretta a conquistare continuamente se stessa a scapito delle forze che le stanno attorno, forze che agiscono per livellare la sua stessità (*Selbheit*) fisica, è in uno stato di profonda tensione con la totalità delle cose. Nella rischiosa polarizzazione in cui la vita si è invischiata al suo emergere, ciò che essa stessa non è e che confina dall'esterno con l'ambito dell'identità interna, assume immediatamente il carattere dell'incondizionatamente altro. La sfida dell'ipseità qualifica tutto ciò che è al di là dei confini dell'organismo come estraneo e, in qualche modo, come opposto: come il 'mondo', in cui, tramite cui, e contro cui l'organismo si deve conservare. Senza questa universale opposizione dell'alterità non ci potrebbe essere l'ipseità. E, in questa polarità di sé e mondo, di interno ed esterno, che completa quella di forma e materia, è potenzialmente posta la situazione fondamentale della *libertà*, con tutti i suoi rischi e i suoi bisogni. Cerchiamo di renderla un po' più esplicita, prima di passare alle sue più elevate manifestazioni nel cammino evolutivo.

Anzitutto va ricordata la natura interamente *dialettica* della libertà organica, ossia il fatto che essa sia controbilanciata dalla corrispondente *necessità*, che le appartiene in maniera indissolubile come la sua stessa ombra, e che ritorna, come un'ombra sempre

più intensa, a ogni livello della sua ascesa verso gradi più elevati di indipendenza. Questo duplice aspetto si incontra già nel modo primario della libertà organica, nel metabolismo come tale, che da un lato definisce una *facoltà* della forma organica, quella appunto di ricambiare la propria materia, ma dall'altro anche il suo *essere necessitato* a compiere ineludibilmente una tale operazione. Il suo 'può' è un 'deve', dal momento che il suo compimento è identico al suo essere. Il 'può' diviene il 'deve', quando si tratta di essere, e questo 'di essere' è ciò che interessa la vita nella sua totalità. Dunque il metabolismo, la possibilità che contraddistingue l'organismo, la sua presenza sovrana nel mondo della materia, è allo stesso tempo il suo vincolo costrittivo. Potendo ciò che può, non può, fintanto che è, astenersi dal fare ciò che può. In possesso di quella facoltà, per essere deve realizzarla, e non può cessare di farlo senza cessare di essere: una libertà di fare, ma non di astenersi dal fare. Questo esser-bisognoso, che è del tutto estraneo all'essere autosufficiente della semplice materia, è una caratteristica della vita non meno unica della sua potenza, di cui non rappresenta che il rovescio della medaglia: la sua stessa libertà altro non è che la sua propria necessità. Questa è l'antinomia della libertà alle radici della vita, vista nella sua configurazione più elementare, quella del metabolismo.

Una seconda osservazione si collega immediatamente a quanto detto. Per poter ricambiare la materia, la forma vivente deve avere materia a disposizione, e la trova al di fuori di sé, nel 'mondo' estraneo. In questo modo la vita è rivolta verso il mondo in una relazione particolare di sottomissione e di potere a un tempo. Il suo bisogno si dirige verso l'esterno, laddove si trovano i mezzi per il suo soddisfacimento. L'interesse che ha verso se stessa, che è all'opera costantemente nell'acquisizione della nuova materia di cui ha bisogno, è essenzialmente apertura all'incontro con la realtà esterna. Soggetta al mondo nel suo essere bisognosa, è rivolta a esso; nel suo essere rivolta a esso (aperta a esso), è costantemente a esso in rapporto; in rapporto a esso, è disposta all'incontro; disposta all'incontro, è capace di esperienza; nell'attività in cui provvede da sé al proprio essere, primariamente in quella in cui realizza l'approvvigionamento della materia, istituisce da sé costantemente un incontro, rende effettiva la possibilità dell'esperienza; e nell'esperienza 'ha' 'mondo'. Così si dà 'mondo' fin dall'inizio: un orizzonte, dischiuso dalla semplice trascendenza della mancanza,

che apre l'isolamento dell'identità interna a una cerchia di relazioni vitali. L'aver-mondo, vale a dire la trascendenza della vita, in cui essa necessariamente si estende al di là di sé, e amplia il suo essere in un orizzonte, è già dato tendenzialmente a livello del suo bisogno organico di materia, che si fonda nella libertà della sua forma in rapporto alla materia. Nella facoltà di avere una relazione col mondo, vale a dire un comportamento, questa libertà diviene padrona sulla sua propria necessità.

In terzo luogo, questa trascendenza include l'*interiorità* o *soggettività*, che contrassegna interamente tutti gli incontri che avvengono nel suo orizzonte con il marchio di una ipseità sentita, per quanto flebile sia la sua voce. Bisogna che essa sia presente, perché si stabilisca una differenza tra soddisfacimento e frustrazione. Comunque si voglia chiamare questa interiorità – sentire, sensibilità e risposta agli stimoli, aspirazione – a qualsiasi grado di 'presa di coscienza' (*Gewahrsein*), essa porta con sé l'assoluto interesse dell'organismo al suo proprio esserci e al suo continuare a esserci, – e cioè è 'egocentrica' – e al tempo stesso colma la frattura qualitativa con le altre cose attraverso modalità di *relazione* elettiva, che con la loro specificità e urgenza subentrano per l'organismo al posto dell'integrazione generale delle cose materiali nel loro ambito fisico. Ma l'orizzonte aperto significa tanto *affettività* (*Affizierbarkeit*) quanto *spontaneità*, essere-esposto all'esterno non meno che portarsi verso l'esterno: è soltanto per il fatto che la vita è sensitiva, che essa può essere attiva. Nell'affezione (*Affektion*) causata da qualcosa di estraneo, ciò che è affetto sente se stesso; la sua ipseità viene stimolata e, per così dire, rischiarata di fronte all'alterità dell'esterno, e essa si staglia così nel suo isolamento. Ma allo stesso tempo, al di là di questo stato di stimolazione, puramente interno e autocentrato, e per suo tramite, è avvertita la *presenza* di ciò che affetta, e il messaggio di quest'ultimo viene accolto nell'interiorità come messaggio proveniente dall'altro. Agli albori dello stimolo soggettivo, nella più rudimentale esperienza di contatto, si apre una breccia nella chiusura dell'essere diviso e si schiude una dimensione in cui le cose acquisiscono, nella modalità dell'oggetto, un essere nuovo, moltiplicato: è la dimensione dell'interiorità *rappresentativa* (*darstellend*). L'autotrascendenza ha certo il suo fondamento nei bisogni organici e fa dunque tutt'uno con il suo essere vincolata all'attività: è movimento verso l'esterno. Ma la ricettività della sensazione per ciò che viene dall'esterno,

questo lato passivo della trascendenza stessa, rende la vita selettiva e 'informata', anziché un cieco dinamismo. Così l'identità interna, dal momento che è aperta verso l'esterno, diviene il polo soggettivo di una comunicazione con le cose che è più stretta di quella tra unità puramente fisiche, ed è così che l'esatto opposto dell'isolamento emerge dall'isolamento del soggetto organico stesso.

Un'ultima considerazione. Con trascendenza della vita intendiamo dire che essa presenta un orizzonte al di là della sua identità puntuale. Finora l'orizzonte del mondo circostante è stato spiegato con la presenza di cose, o come l'estensione delle connessioni in uno *spazio* simultaneo. Ma l'interesse di sé prodotto dal bisogno apre parimenti un orizzonte del *tempo*, che non comprende la semplice presenza esteriore, bensì un'imminenza interna: l'imminenza di quel futuro prossimo verso cui la continuità organica è in cammino in ogni attimo per soddisfare la mancanza proprio di tale attimo. Così il volto della vita è rivolto in avanti non meno che verso l'esterno: come il suo qui si estende nel suo là, così il suo ora si prolunga in un subito, e la vita si trova 'al di là' della propria immediatezza in entrambi gli orizzonti simultaneamente. Anzi, guarda verso l'esterno, solo perché, tramite la necessità della sua libertà, guarda in avanti, cosicché la presenza spaziale si rischiarà, per così dire, alla luce dell'imminenza temporale, ed entrambe si convertono in una realizzazione, oppure anche in una delusione, passate. Così, l'elemento della trascendenza che abbiamo incontrato nell'essere originario nell'esistenza metabolizzante, è pervenuto alla sua più piena articolazione. È solo nell'esserci dell'animale che i tratti qui delineati, già insiti nell'essere basilare dell'organico, appaiono in piena luce. Tre caratteristiche distinguono la vita animale da quella vegetale: libertà di movimento, percezione, sentimento. Tutte e tre queste facoltà sono l'esternazione di un principio comune.

La comparsa simultanea di *percezione* e *sentimento* apre un capitolo significativo nella storia della libertà che, iniziata con l'esserci organico come tale, si è fatta dapprima intravedere nell'irrequietezza della primordiale sostanza metabolizzante. La progressiva elaborazione di queste due facoltà nel corso dell'evoluzione comporta una crescente scoperta del mondo e una crescente individuazione del sé. L'apertura al mondo è una condizione fondamentale della vita in quanto tale. La sua manifestazione elementare è la pura eccitabilità, la sensibilità agli stimoli, che già la semplice cellula presenta.

L'autentica relazione col mondo inizia tuttavia solo con lo sviluppo di sensi specifici, di strutture motorie definite, e di un sistema nervoso centrale. La differenziazione dei sensi collegata all'integrazione centrale dei loro molteplici dati, fornisce i primordi di un mondo oggettivo autentico: il rapporto attivo instaurato con questo mondo tramite l'esercizio della capacità motoria, sottomette alla libertà che si va affermando il mondo offerto dai sensi, che in questo modo risponde, su di un livello più alto, alla necessità basilare dell'organismo. Questa è la caratteristica fondamentale dell'evoluzione *animale* a differenza di quella vegetale: lo *spazio*, come dimensione di dipendenza, è trasformato progressivamente in una dimensione di libertà, e proprio in virtù dello sviluppo parallelo di queste due facoltà: spostarsi e percepire a distanza. È solo attraverso queste due facoltà che lo spazio viene realmente dischiuso alla vita. In maniera analoga, l'altra dimensione della 'trascendenza', il *tempo*, viene a essere dischiusa dall'evoluzione simultanea di una terza facoltà, l'emozione, e ciò avviene in base allo stesso principio: la 'distanza' tra il sé e il suo oggetto, che in questo caso è distanza temporale. Cerchiamo ora di dimostrare l'indissolubile connessione reciproca tra queste tre facoltà, in particolare la concatenazione tra movimento ed emozione, e di interpretare il senso che essa riveste nel più vasto ambito di una teoria generale della vita.

La locomozione animale avviene in direzione o in allontanamento da un oggetto, ossia è inseguimento o fuga. Un inseguimento protratto, in cui l'animale misura le sue forze motorie con quelle della preda ambita, non tradisce solamente capacità motorie e sensoriali sviluppate, ma anche una spiccata facoltà di sentire. La semplice distanza tra partenza e risultato, che una tale serie di azioni descrive, deve essere colmata dall'intenzione, emozionale e continua. La comparsa di una mobilità direzionale su lunghe distanze (come provano i vertebrati), designa dunque il sorgere di una vita emozionale. La bramosia sta alle radici della caccia, la paura alle radici della fuga. Se l'appetizione stimolata dal bisogno è la condizione fondamentale della facoltà motoria, l'inseguimento (l'andare verso l'oggetto) è il primo movimento. È qui che appare per la prima volta la differenza tra l'animale e la pianta: essa consiste nell'inserimento di una *distanza* tra pulsione e appagamento, cioè nella possibilità di un fine lontano. Per scorgere tale fine, è necessario avere la percezione della distanza: in questo modo entra in gioco lo sviluppo dei sensi; per raggiungerlo, bisogna possedere

una locomozione controllata: così entra in gioco lo sviluppo della capacità motoria. Ma affinché il percepito a distanza sia esperito *quale* fine e affinché questa qualità di fine sia mantenuta in vita, in modo che il movimento sia protratto per tutta la durata necessaria dello sforzo e del tempo, è richiesto l'appetire – ed entra così in gioco lo sviluppo del sentimento. Un appagamento non ancora raggiunto è la condizione essenziale dell'appetire; appetire che, a sua volta, rende possibile procrastinare il momento dell'appagamento. Così, l'appetizione rappresenta l'aspetto temporale di quella medesima situazione di cui la percezione costituisce l'aspetto spaziale. Entrambi i punti di vista consentono di accedere alla distanza e di superarla: la percezione presenta l'oggetto come 'non qui, ma laggiù'; l'appetizione presenta il fine come 'non ancora, ma a venire'; la facoltà motoria guidata dalla percezione e stimolata dall'appetizione trasforma il *là* in un *qui*, e il *non ancora* in un *ora*. Senza la tensione della distanza e del differimento del termine che le è intrinsecamente connesso, non vi sarebbe alcuna occasione di appetizione o d'emozione. Il grande segreto della vita animale sta precisamente in questo iato che essa è capace di mantenere tra interesse immediato e soddisfacimento mediato, o, detto altrimenti, nella perdita di immediatezza a cui corrisponde un guadagno in spazio d'azione.

Sensibilità, sentimento e facoltà motoria sono manifestazioni differenti del *principio della mediatezza* – ovvero della 'distanza' che appartiene alla natura dell'essere animale. Racchiudendo in sé una distanza tra bisogno e soddisfacimento, il sentimento si fonda dunque sulla separazione originaria di soggetto e oggetto, e presenta quindi una situazione identica a quella della percezione e della facoltà motoria, che ugualmente includono in sé l'elemento della distanza. Da tutti questi punti di vista, 'distanza' implica la scissione fra soggetto e oggetto. Essa è alla radice di tutti i fenomeni dell'animalità e della loro diramazione dalla forma della vita vegetativa. Cerchiamo di comprendere meglio la natura di questa diramazione. La condizione iniziale dell'evoluzione è un ambiente esterno che è contiguo all'organismo e con cui esso intrattiene i processi chimici di scambio di materia che avvengono nel metabolismo. Questa situazione consente anche la continuità del processo di scambio e, per suo tramite, l'immediatezza del soddisfacimento, che è concomitante al continuo bisogno organico. In questa condizione di costante nutrimento non vi è alcuno spazio per l'appetizione.

Ambiente e sé formano ancora un insieme che funziona autonomamente. Soltanto nel momento in cui interviene una scissione tra i due, possono apparire desiderio e paura. La vita stessa produce questa scissione: un suo ramo particolare sviluppa la capacità e la necessità di mettersi in relazione con un ambiente che non sia più strettamente contiguo e non sia più immediatamente disponibile solo per le esigenze del suo metabolismo.

Grazie alla sua capacità di trasformare direttamente, attraverso la fotosintesi, la materia inorganica in un composto organico, la pianta è in grado di ricavare il proprio nutrimento dalle riserve minerali sempre presenti nel suolo, mentre l'animale dipende dalla presenza, non sempre sicura, di corpi organici altamente specifici e non garantiti. Ma proprio questa facoltà di compiere una sintesi diretta, di cui la pianta è dotata, è il motivo della mancanza di tutte le altre caratteristiche che invece gli animali sono costretti a sviluppare a causa della precarietà del loro sistema del metabolismo. Per la sua conservazione, l'animale deve sempre colmare uno iato che non sussiste per la pianta, e in questo consiste la sua libertà, più elevata, ma anche più esposta al pericolo.

Il superamento di questo 'iato' nello spazio e nel tempo avviene tramite il fenomeno tipicamente animale dell'attività mediata, vale a dire di un'*azione* che si distingue dal suo stesso fine. L'attività specifica della pianta è parte del processo metabolico stesso. Al contrario, nei movimenti animali, si trova un'attività resa possibile da un *surplus* di metabolismo precedente e che deve salvaguardare la propria continuazione futura, ma che rappresenta essa stessa una prestazione separata dall'attività vegetativa continua e spesa liberamente – ed è così un' 'attività' in senso completamente nuovo. È un'azione esterna, sovrapposta all'azione interna del sistema vegetativo, e parassitaria nei suoi confronti: solo i suoi risultati sono destinati a garantire anche in futuro quelle funzioni primarie.

Questa mediatezza dell'azione vitale attraverso il movimento esterno è il carattere distintivo dell'essere animale. È un *cammino indiretto*, il cui tragitto è la sede della libertà e del rischio della vita animale. Il movimento diretto verso l'esterno è un dispendio che non viene ricompensato se non tramite un successo finale. Ma il successo non è affatto assicurato. Per avere possibilità di riuscita, l'azione diretta all'esterno, che dispone liberamente delle riserve del sistema nutritivo, deve avere anche possibilità di fallimento.

La possibilità dell'errore o del fallimento è correlativa a quella del successo, alle condizioni dell'azione mediata.

La mediatezza dell'esistenza animale è alla radice della motilità, della percezione e del sentimento. Essa genera l'individuo isolato, che si oppone al mondo. Questo mondo è a sua volta invitante e minaccioso. Contiene le cose di cui l'animale solitario ha bisogno, che è quindi costretto a mettersi in moto per cercarle. Ma il mondo contiene anche oggetti da temere, da cui l'animale deve fuggire. La sopravvivenza diviene una questione di comportamento nelle singole azioni, invece di essere garantita in sé dal funzionamento organico. Obbliga a essere vigili e a impegnarsi continuamente, mentre la vita vegetale può rimanere dormiente. Al piacere dell'appagamento corrisponde la pena per l'insuccesso e l'essere vulnerabili alla sofferenza non è una mancanza che riduce la capacità di provare piacere, ma il suo necessario complemento. L'essere animale è per sua stessa essenza essere soggetto a passioni.

Misurati in base al criterio della semplice sicurezza biologica, i vantaggi della vita animale in rapporto a quella vegetale sono altamente problematici e, in ogni caso, pagati a caro prezzo. Ma il criterio della sopravvivenza è di per sé insufficiente per la valutazione della vita. Se contasse esclusivamente l'assicurazione della durata, allora la vita non avrebbe neppure dovuto cominciare. La vita è per sua stessa essenza precaria e corruttibile, un'avventura nella mortalità, e in nessuna delle sue possibili forme è così certa della sua durata come può esserlo un corpo inorganico. Qui la questione non è la continuazione come tale, ma la 'continuazione di che cosa?' Detto altrimenti, i 'mezzi' di sopravvivenza come la percezione e il sentimento non vanno considerati unicamente come mezzi, ma come qualità della vita da conservare, e pertanto come aspetti del fine della conservazione. È uno dei paradossi della vita che essa utilizzi mezzi che modificano il fine e divengono essi stessi parte di quest'ultimo. Sentimento, percezione, mobilità sono beni vitali richiesti in quel processo di autoconservazione a favore del quale essi al contempo operano – il processo di conservazione di un 'sé' che ne partecipa; e si può ben dire che il metabolismo sia là per loro, come essi sono là per lui. Senza questa facoltà vi sarebbe molto meno da conservare, e questo meno di ciò che va conservato coincide con il meno con cui viene conservato.

Siamo così in grado di vedere dove si situa l'autentico progresso dell'animalità evoluta. La mediatezza della sua relazione

col mondo è un incremento di quella mediatezza che è tipica, già al livello primordiale (metabolizzante), dell'esistenza organica, se paragonata all'immediatezza dell'identità a sé della materia non organica. L'incremento della mediatezza consente di ottenere uno spazio maggiore d'azione, interno ed esterno, al prezzo tuttavia di un rischio maggiore, interno ed esterno. Un sé più marcato si pone di fronte a un mondo più marcato. Ogni grado successivo di separazione (e qui pensiamo a noi stessi) paga di tasca propria, con la stessa moneta con cui ottiene anche il proprio appagamento. Il tipo di moneta determina il valore dell'impresa. Il baratro tra soggetto e oggetto, aperto dalla percezione a distanza e dall'ampio raggio di movimento, e che si rispecchia nell'intensità di desiderio e paura, di soddisfazione e delusione, piacere e dolore, non è mai più stato colmato. Nondimeno, nella sua ampiezza crescente la libertà della vita ha trovato spazio per tutte quelle modalità di relazione – di natura percettiva, attiva, sensibile – che giustificano il baratro attraversandolo e riacquistano, per vie indirette, l'unità perduta.

Un argomento a favore della teoria dell'identità

di David K. Lewis

David K. Lewis (1941-2001) ha studiato chimica allo Swarthmore College in Pennsylvania e, dopo un soggiorno a Oxford, si è addottorato a Harvard sotto la guida di W.V.O. Quine. Ha insegnato poi alla UCLA dal 1966 al 1970 e a Princeton per più di trent'anni, sino alla sua prematura scomparsa, avvenuta il 14 ottobre 2001. Noto soprattutto per il suo realismo modale e la teoria dei mondi possibili, Lewis si è occupato nei suoi scritti di svariate questioni filosofiche ed è ritenuto da molti uno dei più originali filosofi della seconda metà del Novecento. Tra i suoi scritti vanno ricordati *Convention* (Cambridge, MA, 1969; trad. it., Milano 1974); *Counterfactuals* (Cambridge, MA, 1973); *On the Plurality of Worlds* (Oxford 1986), oltre a cinque volumi di *Collected Papers*. Il saggio *An Argument for the Identity Theory* (in D.K. LEWIS, *Philosophical Papers: Volume I*, New York - Oxford 1983, pp. 99-107) apparve originariamente sul «Journal of Philosophy» nel 1966, quando Lewis era ancora studente a Harvard, e venne poi ristampato con alcune aggiunte nel 1971 in D.M. ROSENTHAL (ed), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliffs. Negli anni Sessanta il dibattito sulla relazione tra mente e corpo, mente e cervello, era vivacissimo e i suoi echi non si sono spenti ancora oggi. Nel saggio Lewis difende, sulla scia di J.J.C. Smart, una posizione antidualista, di tenore fisicalista e materialista, ma non lontana dal posteriore funzionalismo, in cui traspaiono già le sottili questioni ontologiche che diventeranno il fulcro delle sue successive indagini filosofiche.

1. Introduzione

La teoria dell'identità (psicofisica) è l'ipotesi che – non necessariamente, ma come un dato di fatto – ogni esperienza¹ sia

Si ringrazia Stephanie R. Lewis per aver concesso l'autorizzazione alla traduzione del testo, curata da Paolo Costa.

¹ In questo contesto, le esperienze vanno considerate in generale come universali, non come particolari astratti. M'interessa, per esempio, il dolore, un'esperienza che capita a molte persone in molti momenti; o il dolore di un tipo particolare, un'esperienza che quantomeno *potrebbe* accomunare differenti persone in differenti momenti. Entrambi sono universali, capaci di ripetute esemplificazioni. Il secondo è un universale più ristretto del primo, così come il cremisi di una certa sfumatura è più ristretto del rosso, ma pur sempre un universale. Non sono interessato, invece, al dolore particolare di una determinata persona

identica a un qualche stato fisico; nello specifico: a un qualche stato neurochimico. La mia tesi è che noi che accettiamo l'ipotesi di lavoro materialistica secondo cui i fenomeni fisici non hanno altre spiegazioni che quelle puramente fisiche dobbiamo accettare la teoria dell'identità. Ciò equivale a dire qualcosa in più di quello che in genere dicono gli amici di questa teoria, che sostengono soltanto che siamo liberi di accettarla e che dovremmo farlo per amor di economia o di eleganza. Non ho bisogno di difendere la teoria dell'identità basandomi su motivazioni economiche, in quanto credo che possa e debba poggiare su una fondazione più salda.

Il mio argomento è questo: la caratteristica definitoria (*definitive*) di ogni (tipo di) esperienza, in quanto tale, è il suo ruolo causale, la sua sindrome delle cause e degli effetti più tipici. Noi materialisti, tuttavia, crediamo che tali ruoli causali che spettano alle esperienze per necessità analitica spettino di fatto a certi stati fisici. Siccome quegli stati fisici possiedono le caratteristiche definitorie dell'esperienza, devono essere esperienze.

Il mio argomento ricalca un argomento che troveremo incontestabile. Si pensi alle serrature a combinazioni cilindriche delle catene delle biciclette. La caratteristica definitoria del loro stato di essere aperte è il ruolo causale di quello stato, la sindrome delle sue cause e dei suoi effetti più tipici: il fatto, cioè, che formare la combinazione tipicamente causa l'apertura della serratura e che l'essere aperto della serratura tipicamente causa l'apertura della serratura tramite una leggera pressione. Questo è tutto ciò che abbiamo bisogno di sapere per poter attribuire alla serratura lo stato di apertura o di non apertura. Ma possiamo venire a sapere che, in realtà, la serratura contiene una serie di dischi scanalati; la formazione della combinazione tipicamente causa l'allineamento dei dischi e l'allineamento dei dischi fa sì che la serratura si apra tramite una leggera pressione. L'allineamento dei dischi svolge perciò proprio il ruolo causale che avevamo attribuito per necessità analitica allo stato di apertura, come la caratteristica definitoria dell'essere aperte (per queste serrature). Pertanto l'allineamento dei dischi è identico all'essere aperte (per queste serrature). Si tratta di un unico e medesimo stato.

in un determinato momento, un'entità astratta che non può di per sé ripetersi, ma può essere solo simile – al massimo, esattamente simile – ad altri dolori particolari di altre persone o in altri momenti. Potremmo identificare questi particolari astratti con coppie composte da un universale e da una sua singola concreta particolare esemplificazione; oppure potremmo ammetterli come esseri elementari, non analizzati, così come avviene in D.C. WILLIAMS, *On the Elements of Being*, in «Review of Metaphysics», 7 (1953), pp. 3-18 e 171-192.

2. *La natura della teoria dell'identità*

Dobbiamo capire che la teoria dell'identità afferma che alcuni stati fisici sono esperienze, processi o attività accessibili tramite l'introspezione, non che sono i presunti oggetti intenzionali di cui le esperienze sono esperienze. Se tali oggetti dell'esperienza esistono davvero separatamente dalle esperienze che facciamo di essi, o anche come parti astratte di esse, possono benissimo essere anche qualcosa di fisico. Magari sono anche neurali, o magari sono i costituenti astratti di oggetti circostanti percepiti in maniera veridica, oppure nulla di nulla (ma questa è tutta un'altra storia). Non sto perciò sostenendo che un'esperienza, mettiamo, di vedere rosso, sia essa stessa in qualche modo uno stato neurale rosso.

Jerome Shaffer ha sostenuto che la teoria dell'identità è impossibile perché le esperienze (astratte e particolari) sono, per necessità analitica, non situate, mentre gli eventi neurali (astratti e particolari), che esse per supposizione sono, hanno una collocazione da qualche parte nel sistema nervoso del soggetto.² Non vedo tuttavia ragioni per credere che il principio secondo cui le esperienze non sono situate goda di una necessità analitica, o di altro genere. Si tratta, piuttosto, di un pregiudizio metafisico che non può pretendere rispetto. O se esiste, dopo tutto, un modo in cui è analitico che le esperienze non siano situate, non si tratta di un modo pertinente: forse nel nostro pensiero presistemático consideriamo solo le entità concrete come situate in un senso primario, e quelle astratte come situate in un senso meramente derivato per via della loro inerenza a concreti situati. Questa possibile fonte di non situatezza analitica per le esperienze non soddisfa le esigenze dell'argomento di Shaffer. Anche gli eventi neurali sono infatti entità astratte. Quale che sia la non situatezza che deriva alle esperienze non dal fatto di essere mentali, bensì dal fatto di essere astratte, deve spettare in pari misura anche agli eventi neurali. Di conseguenza, essa non discrimina tra i due.

La teoria dell'identità afferma che le ascrizioni-di-esperienza hanno lo stesso riferimento di certe ascrizioni-di-stati-neurali: entrambe si riferiscono parimenti agli stati neurali che sono esperienze. Non sostiene che tali ascrizioni hanno lo stesso senso. Non ce l'hanno; le ascrizioni-di-esperienza si riferiscono a uno stato

² J. SHAFFER, *Could Mental States be Brain Processes?*, in «Journal of Philosophy», 58 (1961), 26, pp. 813-822.

specificando il ruolo causale che pertiene a esso accidentalmente, in virtù delle leggi causali, mentre le ascrizioni-di-stati-neurali si riferiscono a uno stato descrivendolo nel dettaglio. La teoria dell'identità non implica perciò che tutto ciò che è vero delle esperienze in quanto tali sia altrettanto vero degli stati neurali in quanto tali, né viceversa. Infatti, una verità concernente cose di un qualsiasi genere *in quanto tale* concerne cose di quel genere non di per sé, ma insieme al senso di espressioni con cui si fa riferimento a esse come cose di quel genere.³ È perciò futile segnalare varie discrepanze tra ciò che è vero dell'esperienza in quanto tale e ciò che è vero degli stati neurali in quanto tali. Possiamo spiegare tali discrepanze senza negare l'identità psicofisica e senza ammettere che sia in qualche modo un'identità di tipo difettoso.

Non dobbiamo identificare un'esperienza stessa con l'attributo che è predicato di qualcuno dicendo che egli sta avendo quella esperienza.⁴ La prima è qualsiasi stato che svolge un certo ruolo causale definitorio; la seconda è l'attributo di *essere* in qualsiasi stato che svolge tale ruolo causale. Con questa distinzione possiamo rispondere all'obiezione secondo cui, siccome le ascrizioni-di-esperienza e le descrizioni-di-stati-neurali non sono per ammissione mai sinonimi e siccome gli attributi sono identici proprio nel caso in cui

³ Ovviamente, non ho fatto altro, qui, che applicare agli stati la dottrina fregeana del senso e del riferimento. Cfr. G. FREGE, *Senso e significato*, in G. FREGE, *Senso, funzione e concetto*, trad. it., Roma - Bari 2001, pp. 32-57.

⁴ Qui intendo negare tutte le identità della forma « α è identica all'attributo di avere α » dove α è un nome-di-esperienza definibile come il nominare l'occupante di uno specifico ruolo causale. Nego, per esempio, che il dolore sia identico all'attributo di provare dolore. Secondo la mia teoria, «dolore» è un nome *contingente* – cioè un nome con differenti denotazioni in differenti mondi possibili – poiché in qualsiasi mondo «dolore» nomina qualsiasi stato a cui capita in quel mondo di svolgere il ruolo causale definitorio del dolore. Se lo stato x svolge quel ruolo nel mondo v , mentre un altro stato y (incompatibile con x) svolge quel ruolo nel mondo w , allora «dolore» nomina x in v e y in w . Considero invece «l'attributo di avere dolore» come un nome *non contingente* di quello stato o attributo z che pertiene, in qualsiasi mondo, a qualsivoglia cosa provi dolore in quel mondo – a qualsivoglia cosa, cioè, provi in quel mondo lo stato chiamato in quel mondo «dolore». (Considero gli stati come attributi di un tipo speciale: attributi di cose a volte.) Di conseguenza, z pertiene in v a qualsiasi cosa abbia x in v , e in w a qualsiasi cosa abbia y in w ; quindi z non è identico né a x né a y . Richard MONTAGUE, in *On the Nature of Certain Philosophical Entities*, in «Monist», 53 (1969), pp. 172-173, mi obietta che sembra che io neghi una verità logica che ha come suoi esempi tutte le identità della forma « α è identica all'attributo di avere α » dove α è un nome *non contingente* di uno stato che è (in maniera contingente o necessaria) un'esperienza. Sono d'accordo che tali identità sono logicamente vere; ma queste non sono le identità che intendo negare, poiché sostengo che i nostri nomi-di-esperienza ordinari – «dolore» ecc. – sono nomi *contingenti* di stati. [Questa nota è stata aggiunta nell'ottobre 1969.]

sono predicati tramite espressioni sinonimiche, le esperienze e gli stati neurali non possono perciò essere attribuiti identici. L'obiezione stabilisce in effetti una non identità, ma non tra esperienze e stati neurali. (Non è giusto biasimare la teoria dell'identità perché ha bisogno di proteggersi con una distinzione così sospettosamente sottile, in quanto una distinzione analoga è richiesta anche in altri casi. Blu è, per esempio, il colore dei miei calzini, ma blu non è l'attributo che viene predicato di cose dicendo che sono il colore dei miei calzini, poiché «... è blu» e «... è il colore dei miei calzini» non sono sinonimi.)

3. *La prima premessa: esperienze definite da ruoli causali*

La prima delle mie due premesse per avvalorare la teoria dell'identità è il principio secondo cui la caratteristica definitoria di ogni esperienza in quanto tale è il suo ruolo causale. Il ruolo causale definitorio di un'esperienza è esprimibile mediante un insieme finito⁵ di condizioni che specifichino le sue cause tipiche e i suoi effetti tipici nelle diverse circostanze. Per necessità analitica tali condizioni sono vere dell'esperienza e congiuntamente distintive di essa.

La prima premessa è un'elaborazione e una generalizzazione della teoria di J.J.C. Smart secondo cui i resoconti della propria esperienza hanno, in effetti, la seguente forma: «ciò che sta avvenendo in me assomiglia a quello che avviene in me quando ...» seguito dalla specificazione degli stimoli tipici per quelle esperienze, o delle risposte a esse.⁶ Voglio aggiungere esplicitamente che ... può essere, se necessario, un'elaborata combinazione di proposizioni; che ... deve specificare cause o effetti specifici dell'esperienza, non meri accostamenti; che queste cause ed effetti possono includere altre

⁵ Non sarebbe un problema accettare che l'insieme di condizioni sia infinito, fintanto che è ricorsivo. Dubito però che una simile concessione sia necessaria.

⁶ J.J.C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, New York 1963, cap. 5. La scelta di Smart di ammettere che la sua formula non traduce veramente i resoconti dell'esperienza interna non è necessaria. Dipende solo da un cattivo esempio: «sento un dolore» non è traducibile come «ciò che sta avvenendo in me assomiglia a quello che avviene in me quando mi viene conficcato un ago», perché il concetto di dolore potrebbe essere introdotto senza menzionare gli aghi. Certo; ma l'obiezione non vale contro la traduzione: «ciò che sta avvenendo in me assomiglia a quello che avviene in me quando (cioè quando e perché) la mia pelle viene danneggiata».

esperienze; e che la formula non si applica solo ai resoconti in prima persona dell'esperienza.

Non si tratta di un principio materialista, né che attribuisce il materialismo a chiunque parli dell'esperienza. È piuttosto una spiegazione del modo d'esprimersi comune a tutti coloro che credono che le esperienze siano un qualcosa di reale e che le esperienze siano efficaci al di fuori del loro ambito. È neutrale tra le teorie – o denota una mancanza *tout court* di teorie – riguardo a quale genere di cose reali ed efficaci siano le esperienze: stati neurali o affini, pulsazioni di ectoplasmi o affini, oppure solo esperienze e nulla più. Non è neutrale, tuttavia, tra tutte le attuali teorie della mente e del corpo. Il dualismo epifenomenico e quello parallelo sono esclusi in quanto contraddittori perché negano l'efficacia dell'esperienza. Il comportamentismo, in quanto analisi radicalmente disposizionale di tutti gli stati mentali, ivi incluse le esperienze, è parimenti escluso poiché nega la realtà e, *a fortiori*, l'efficacia delle esperienze. Una pura disposizione è infatti un'entità fittizia. Le espressioni che denotano esplicitamente delle disposizioni sono meglio concepibili come parti sincategorematiche di enunciati delle regolarità legisimili in cui (come diciamo) le disposizioni sono manifeste.

Nondimeno, il principio secondo cui le esperienze sono definite dai loro ruoli causali è esso stesso in origine comportamentista, in quanto eredita la scoperta comportamentista che le connessioni (esplicitamente) causali tra un'esperienza e le sue occasioni e manifestazioni tipiche racchiudono in qualche modo una componente di necessità analitica. Il mio principio è, però, sotto diversi aspetti, migliore rispetto all'originaria incarnazione comportamentista di tale scoperta.

In primo luogo, consente alle esperienze di essere qualcosa di reale e di essere perciò gli effetti delle loro occasioni e le cause delle loro manifestazioni, rispettando l'opinione comune in materia.

In secondo luogo, ci consente d'includere altre esperienze tra le cause e gli effetti tipici da cui un'esperienza è definita. Questa possibilità è per noi cruciale per poter rendere giustizia, nel definire le esperienze sulla base del loro ruolo causale, all'accessibilità introspettiva che costituisce un aspetto così importante di qualsiasi esperienza. L'accessibilità introspettiva di un'esperienza è infatti la sua propensità a causare affidabilmente altre (future o simultanee) esperienze dirette intenzionalmente su di essa, in cui siamo consapevoli di essa. In generale, nel comportamentismo non

è disponibile la libertà necessaria per interdefinire le esperienze; l'interdefinizione delle esperienze è ammissibile solo se può essere eliminata di principio, cosa che accade solo se vi è la possibilità di organizzare le esperienze in una gerarchia di priorità definitoria. Noi, d'altro canto, possiamo ammettere l'interdefinizione senza un simile vincolo. Possiamo aspettarci di avere famiglie di esperienze reciprocamente interdefinite, ma questo non ci creerà dei problemi. Non ci sarà motivo d'identificare qualcosa con un'unica esperienza in una di queste famiglie senza riferimento alle altre – ma perché dovrebbe esserci? Qualsiasi cosa svolga il ruolo causale definitorio di un'esperienza in una di queste famiglie lo farà in virtù della sua stessa appartenenza a un isomorfo causale della famiglia di esperienze, cioè in un sistema di stati che hanno lo stesso modello di connessioni causali l'uno con l'altro e le stesse connessioni causali con stati al di fuori della famiglia, in altri termini con stimoli e comportamento. L'isomorfismo garantisce che se la famiglia è identificata *completamente* col suo isomorfo, le esperienze nella famiglia avranno allora i loro ruoli causali definitivi. Perciò, *ipso facto*, l'isomorfismo ci richiede di accettare l'identità di tutte le esperienze della famiglia con le loro controparti nell'isomorfo causale della famiglia.⁷

In terzo luogo, non siamo obbligati a definire un'esperienza mediante le cause e gli effetti di proprio tutte e solo tutte le sue occorrenze. Possiamo piuttosto accontentarci d'identificare l'esperienza soltanto come quello stato che è *tipicamente* causato in tali e tali altri modi e *tipicamente* causa tali e tali altri effetti, non dicendo nulla sulle sue cause e i suoi effetti in un (piccolo) residuo di casi eccezionali. Una definizione mediante cause ed effetti in casi tipici è sufficiente per determinare che cosa è l'esperienza, e il fatto che l'esperienza abbia queste o quelle caratteristiche oltre al suo ruolo causale definitorio conferisce un senso alle ascrizioni-di-esperienza in alcuni casi eccezionali in cui le sue cause e i suoi effetti definitivi tipici sono assenti (e parimenti a negazioni di essa in alcuni casi in cui sono presenti). Il comportamentismo non riconosce il fatto che l'esperienza è qualcosa a prescindere dalle sue occasioni e mani-

⁷ Hilary Putnam discute un caso analogo relativo alle macchine: una famiglia di stati («logici» o «funzionali») definiti dai loro ruoli causali e reciprocamente interdefiniti, e un sistema causalmente isomorfo di stati («strutturali») altrimenti definiti. Egli non mette sullo stesso piano i correlati stati logici e strutturali. Cfr. H. PUTNAM, *Minds and Machines*, in S. Hook (ed), *Dimensions of Mind*, New York 1960, pp. 148-179 (trad. it. *Menti e macchine*, in H. PUTNAM, *Mente, linguaggio e realtà*, Milano 1987, pp. 392-416).

festazioni definitorie, e deve perciò richiedere che l'esperienza sia definita da una condizione strettamente necessaria e sufficiente in tali termini. Per altri versi, il comportamentista ha soltanto una spiegazione parziale dell'esperienza tramite criteri, che non può mai offrire nulla più di una congettura che l'esperienza sia presente o assente, quale che sia la nostra conoscenza del comportamento del soggetto e di qualsivoglia regolarità legittima che possa governarlo. È auspicabile un allentamento della richiesta di una condizione strettamente necessaria e sufficiente. Come ben sa chiunque abbia provato a tradurre in pratica il comportamentismo, è in genere facile trovare condizioni che sono *quasi* necessarie e sufficienti per un'esperienza. Tutta la fatica – e tutta la complessità che rende incredibile che le condizioni trovate siano note implicitamente a ogni parlante – sorge quando si tenta di rendere conto di pochi casi eccezionali. Di fatto, è proprio impossibile rendere conto comportamentisticamente di alcuni casi atipici di esperienza: il caso di un bravissimo attore che finga di avere un'esperienza che egli invero non ha; e il caso di un paralitico totale che non possa manifestare alcuna esperienza che egli in effetti ha (entrambi i casi nell'ipotesi che la finzione o la paralisi dureranno per il resto della vita del soggetto a prescindere da quello che accade, in virtù di regolarità altrettanto legittime di quelle tramite cui il comportamentista cerca di definire le esperienze).

È possibile, e probabilmente è una buona strategia analitica, ricomprendere, piuttosto, ogni presunto stato disposizionale come uno stato definito dal suo ruolo causale. In generale i vantaggi sono quelli che abbiamo visto in questo caso: lo stato viene riconosciuto come reale ed efficace; diventa possibile un'illimitata interdefinizione reciproca dello stato e di altri stati dello stesso tipo; e diventa intelligibile che lo stato possa talvolta verificarsi malgrado l'impedimento delle sue manifestazioni definitorie.⁸

Non provo neanche a dimostrare il principio secondo cui le caratteristiche definitorie delle esperienze in quanto tali sarebbero i loro ruoli causali. Esso sarebbe verificato dall'esibizione di molti enunciati analitici appropriati che affermino che le diverse esperienze hanno queste e quelle cause ed effetti. Molti di questi enunciati sono stati raccolti dai comportamentisti; io me ne avvalgo, sebbene spieghi

⁸ Quine suggerisce di trattare in questo modo gli stati disposizionali che meritano di essere salvati. Cfr. W.V.O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge (MA) 1960, pp. 222-225 (trad. it. *Parola e oggetto*, Milano 1996, pp. 272-276): «Essi vengono concepiti come caratteristiche strutturali incorporate e perduranti» (p. 274).

il loro *status* in un modo un po' differente. Il comportamentismo è ampiamente accettato. Io mi accontento di far poggiare le mie tesi sull'argomento secondo cui il mio principio è conciliabile con ciò che c'è di vero nel comportamentismo mentre può sfuggire alle relative difficoltà.

4. *La seconda premessa: l'adeguatezza esplicativa della fisica*

La mia seconda premessa consiste nell'ipotesi plausibile che esista un *corpus* unitario di teorie scientifiche, del tipo accettato ora, che offra nel suo complesso un resoconto vero ed esaustivo di tutti i fenomeni fisici (cioè di tutti i fenomeni descrivibili in termini fisici). Tali teorie sono unitarie in quanto sono cumulative: la teoria che regola qualsiasi fenomeno fisico è spiegata da teorie che regolano i fenomeni da cui quel fenomeno è composto e dal modo in cui esso è composto a partire da essi. Lo stesso vale per questi altri fenomeni, e così via fino alle particelle o ai campi fondamentali governati da poche semplici leggi, più o meno come vengono concepite nella fisica teoretica dei nostri giorni. Rinvio a Paul Oppenheim e Hilary Putnam per un'esposizione dettagliata dell'ipotesi secondo cui è possibile sperare di trovare un siffatto *corpus* unitario di teorie scientifiche e per un'esposizione delle prove a sostegno della credibilità di una simile ipotesi.⁹

Una fiducia nell'adeguatezza esplicativa della fisica rappresenta una parte vitale di qualsiasi autentico materialismo, benché non coincida *in toto* con esso. È la base empirica su cui il materialismo costruisce la propria sovrastruttura di dottrine ontologiche e cosmologiche, delle quali fa parte la teoria dell'identità. Si tratta anche di un'ipotesi di lavoro delle scienze naturali – gli scienziati che oggi sostengono il contrario fanno del disfattismo o della filosofia. La mia tesi è che chiunque condivida questa fiducia deve accettare la teoria dell'identità.

La mia seconda premessa non esclude l'esistenza di fenomeni non fisici; non si tratta di una tesi ontologica in senso proprio. Si limita solo a negare la necessità di spiegare i fenomeni fisici alla luce

⁹ Cfr. P. OPPENHEIM - H. PUTNAM, *Unity of Science as a Working Hypothesis*, in H. FEIGL - M. SCRIVEN - G. MAXWELL (edd), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, II, Minneapolis (MN) 1958, pp. 3-36.

di fenomeni non fisici. I fenomeni fisici sono spiegabili fisicamente, oppure sono totalmente inspiegabili nella misura in cui dipendono dal caso in un modo fisicamente spiegabile, o, ancora, si tratta di elementi primitivi metodologicamente accettabili. Fenomeni non fisici di qualsiasi genere possono coesistere con essi, anche al punto di condividere la medesima spazio-temporalità, a patto però che i fenomeni non fisici siano totalmente inefficaci rispetto ai fenomeni fisici. Questi fenomeni non fisici coesistenti possono essere del tutto slegati dai fenomeni fisici; possono essere causalmente indipendenti ma per qualche motivo perfettamente correlati con alcuni fenomeni fisici (com'è il caso delle esperienze, secondo il parallelismo); possono essere epifenomeni, causati da alcuni fenomeni fisici ma che a loro volta non ne causano alcuno (com'è il caso dell'esperienza, secondo l'epifenomenismo). Se si tratta di epifenomeni, possono persino essere correlati con alcuni fenomeni fisici, perfettamente e in virtù di una legge causale.

5. *Conclusione dell'argomento*

Nessuno, tuttavia, di questi fenomeni non fisici ammissibili può costituire un'esperienza, perché la loro caratteristica essenziale è di essere totalmente inefficaci rispetto a tutti i fenomeni fisici. Tutte le manifestazioni comportamentali delle esperienze nondimeno sono (o implicano) fenomeni fisici e non possono perciò essere effetti di qualcosa che sia inefficace rispetto ai fenomeni fisici. Secondo la prima premessa, queste manifestazioni comportamentali fanno parte degli effetti tipici che definiscono qualsiasi esperienza. Perciò non può esistere un'esperienza che sia inefficace rispetto ai fenomeni fisici. Non può esistere, perciò, un'esperienza che sia un fenomeno non fisico del tipo ammissibile alla luce della seconda premessa. Dalle due premesse consegue che le esperienze sono dei fenomeni fisici di questo o quel genere.

Ed è sostanzialmente chiaro quali fenomeni fisici debbano essere. Siamo ben lungi dall'aver positivamente dimostrato che gli stati neurali svolgano i ruoli causali definitivi delle esperienze, ma non abbiamo alcuna nozione di qualsiasi altro fenomeno fisico che possa ragionevolmente svolgere tali ruoli, coerentemente con le nostre conoscenze in materia. Se, allora, i fenomeni non fisici sono esclusi dalla nostra fiducia nella spiegazione fisica, restano soltanto

gli stati neurali. Se si potesse dimostrare che gli stati neurali non svolgono i ruoli causali appropriati, avremmo grandi difficoltà a preservare il materialismo stesso.

Potrebbe sembrare che una versione dell'epifenomenismo sfugga al mio ragionamento. Supponiamo che le esperienze siano epifenomeni non fisici, precisamente correlati secondo una legge causale con alcuni stati fisici simultanei che sono essi stessi fisicamente (e solo fisicamente) spiegabili. La legge di correlazione (è questa la tesi) rende le esperienze e i loro correlati fisici causalmente equivalenti. Di conseguenza, le esperienze non fisiche hanno dopo tutto i loro effetti fisici definitivi – sebbene non siano necessarie per spiegare quegli effetti, per cui non c'è una violazione della mia seconda premessa (in quanto le esperienze non fisiche rideterminano in maniera ridondante gli effetti dei loro correlati fisici). Questa è la mia risposta: al massimo, una posizione del genere ammette delle esperienze non fisiche al fianco delle esperienze fisiche, duplicandole, ma non è questo l'obiettivo dei suoi sostenitori. È inoltre falso che un simile stato fisico e il suo correlato epifenomenico siano causalmente equivalenti. Questa posizione sfrutta una lacuna nella corrente teoria causale incentrata sulla regolarità. Sappiamo, per altri motivi, che la teoria dev'essere corretta per distinguere le cause genuine e le cause spurie che sono i loro correlati epifenomenici. (La spia luminosa dell'accensione non è il fattore che causa la partenza del motore, anche se è un correlato legalmente perfetto della corrente elettrica che causa in effetti la partenza del motore.) Una volta trovata una correzione soddisfacente, il correlato non fisico sarà rimosso dal suo ruolo causale spurio e perderà perciò il suo status di esperienza. Questo epifenomenismo non costituisce pertanto un controesempio.

Il dualismo dell'uomo comune sostiene che le esperienze sono fenomeni non fisici che sarebbero le cause di una sindrome familiare di effetti fisici e non fisici. Questo dualismo è un avversario degno, che ha il coraggio di esporsi alla confutazione empirica, e nel momento debito verrà reso incredibile dal continuo progresso della spiegazione fisica. Il mio interesse, qui, era di impedire che il dualismo trovasse rifugio nella dottrina che afferma che le esperienze sono qualcosa di non fisico e di fisicamente inefficace. È vero che simili fenomeni non possono essere mai confutati da qualsivoglia dose di teorie o di prove scientifiche. Il loro problema è piuttosto che non possono essere ciò che noi definiamo esperienze: possono essere

solo gli epifenomeni non fisici o i correlati di stati fisici che sono esperienze. Se non sono le esperienze stesse, non possono salvare il dualismo quando è messo alle strette. E se non possono farlo, nessuno ha alcun motivo di credere in esse. Può anche darsi che siano cose del genere – il fatto è che non hanno alcuna rilevanza.

Indice dei nomi di persona

- Agazzi E., 287
 Alessandro Magno, 189
 Alexander R.D., 182 e n, 184-187
 Aristotele, 55n, 110, 134 e n, 139, 244
 Bacone (Francis Bacon), 14, 304
 Balfour A.J., 209
 Belnap N., 270, 271
 Bentham J., 199n, 323
 Berkeley G., 102
 Bianchi C., 291, 291n
 Block N., 248n, 250n
 Bölsche W., 27
 Boniolo G., 132n
 Brandom R., 278n
 Brandt A.F., 27
 Brentano F., 247n, 248n
 Bruno G., 85
 Büchner L., 27
 Buffet B., 193
 Buffon G.-L., 25
 Burge T., 278
 Burkert W., 77
 Bush G., 189
 Campanella T., 85
 Carlyle T., 15
 Carnap R., 99, 108, 273-275
 Carrier J.-B., 312 e n
 Carruthers P., 248n
 Cartesio (René Descartes), 14, 110, 335, 336
 Casalegno P., 289
 Cassirer E., 53n, 54 e n, 55, 56
 Chalmers D., 234, 238
 Chesterton G.K., 26
 Chisholm R., 270
 Chomsky N., 93n, 278-282, 285n
 Churchland P., 232, 279, 280
 Churchland P.S., 280, 283-285, 288
 Clark A., 239
 Coleridge S.T., 15
 Combe G., 302 e n
 Comte A., 15, 16, 18
 Cope E.D., 39
 Copernico (Nikolaj Kopernik), 20, 53 e n
 Crane T., 248n
 Crick F., 46
 Cunningham B., 261
 Damasio A., 69-71, 243, 244
 D'Annunzio G., 33
 Darwin C., 14, 15, 19-34, 36-40, 53 e n, 54-57, 58 e n, 60, 61 e n, 62 e n, 63, 67, 71, 72, 79, 82, 111-16, 140, 141, 152, 153, 156-159, 166, 176, 199n, 279, 283
 Davidson D., 87, 224, 288, 290
 Dawkins R., 78, 83, 180, 191
 Delbrück M., 46
 Dennett D., 89, 90, 133 e n, 239, 240, 241, 243, 249n
 De Saussure F., 280
 Dewey J., 19
 Diamond J., 78
 Dilthey W., 79, 81-83
 Dobzhansky T., 45
 Domiziano, 311
 Drummond H., 28
 Duhem P., 276
 Dupré J., 91, 92
 Eccles J., 268
 Edelman G.M., 225, 279, 283 e n

- Eibl-Eibesfeldt I., 46, 187n
 Einstein A., 267, 276
 Emerson R.W., 19
 Espinas A., 79, 80, 83

 Feyerabend P.K., 203n
 Field H., 87
 Fodor J., 228, 279, 282-284
 Frankfurt H., 143
 Frege F.L.G., 202, 286, 288
 Freud S., 20
 Frixione M., 273n, 281, 289

 Galilei G., 14, 15, 133n
 Galton F., 32
 Ganghofer L., 193
 Gardner H., 219
 Garon J., 232
 Geddes P., 28
 Gettier E.L., 277
 Gilson E., 62
 Giustiniano, 299
 Goethe, J.W., 72
 Goldbach C., 94
 Goldman A., 289
 Gordon R.M., 224
 Graham W., 60, 61e n
 Gray A., 61n

 Habermas J., 128n
 Haeckel E., 53n, 55, 78
 Hare R.M., 171
 Hegel G.W.F., 64n, 73, 74, 110
 Heidegger M., 15, 49
 Helmholtz H., 81, 82
 Heydenreich K.H., 53
 Hobbes T., 39, 192
 Holbach P.-T. d', 18
 Hooker J.D., 62n
 Humboldt A., 21
 Hume D., 40, 85, 158n, 199n, 207,
 210, 215
 Husserl E., 202, 247n, 248n, 252, 254
 e n, 258 e n, 260, 261
 Huxley J., 45
 Huxley T.H., 40, 41, 44, 45, 58, 158
 e n
 Jackendoff R., 248n

 Jackson F., 235
 James W., 18
 Jonas H., 127n, 335

 Kant I., 8, 35, 53n, 64-66, 99, 110,
 220, 274 e n, 285
 Kaplan D., 281
 Kautsky K., 35
 Keil G., 270, 271
 Kessler K.F., 27
 Kim J., 236
 Konner M., 46
 Korsgaard C.M., 141, 143, 145, 147,
 148
 Kripke S., 281
 Kropotkin P.A., 29, 36

 Lakoff E.R., 289
 Lanessan J.-L. de, 27
 Lehar F., 193
 Leibniz G.W., 18, 110, 276, 318n
 Lewis D.K., 9, 223, 268, 355
 Lewis, S.R., 355
 Libet B., 225
 Llinas R., 251n
 Linneo (Carl von Linné), 13
 Locke J., 202, 207
 Lorenz K., 46, 48 e n, 49, 50, 187n
 Lovelock J., 13
 Löw R., 55n
 Lumsden C.J., 190

 Mackie J., 92, 125, 270
 Marconi D., 281, 285, 290
 Marr D., 229, 231, 232, 284
 Marx K., 19, 54
 Mayr E., 62n, 63n, 71
 McClelland J.L., 231
 McDowell J., 8, 87, 122, 123, 127n,
 134, 136, 215, 249n
 McGinn C., 93, 94
 McNeill J., 76, 77
 Mele A., 265, 266
 Merchant C., 14
 Meredith G., 22
 Metzinger Th., 240
 Midgley M., 34
 Mill J.S., 9, 18, 25, 40, 199n, 202,
 295

- Millikan R., 278n, 279
 Minsky M., 283
 Mommsen Th., 286
 Monod J., 46, 47
 Montague R., 358n
 Montesquieu (Charles-Louis de Sec-
 ondat), 302
 Moore G.E., 125n, 199n
 Moro, 290
 Müller J., 55n, 81
 Murdoch I., 171

 Nabide, 311
 Naess A., 13
 Nagel E., 108, 222
 Nagel Th., 88, 126, 134, 210, 234,
 250n
 Nägeli C., 82, 83
 Newton I., 14, 15, 23, 36, 176, 207
 Nichols S., 251n
 Nietzsche F., 33, 56 e n, 80, 82, 83,
 110, 116, 117, 124, 165
 Nussbaum M., 128, 137, 171, 172n

 Oken L., 73
 Oppenheim F.E., 205, 206, 214
 Oppenheim P., 363
 Orazio, 307
 Ospovat D., 62n

 Paley W., 38, 59
 Pascoli G., 33
 Paternoster A., 291
 Pauen M., 264
 Perner J., 234
 Picardi E., 289
 Pinker S., 248n, 279
 Pitagora, 110
 Platone, 13, 31, 296, 319
 Pollock F., 55n
 Pope A., 14, 310
 Posner R., 171, 172 e n
 Putnam H., 87, 92, 203, 210, 227, 281,
 282n, 284, 291, 361, 363

 Quine W.V.O., 88-90, 105, 199n, 200,
 202, 205, 273-278, 280 e n, 281,
 289, 290, 355
 Quitterer J., 70n, 272

 Railton P., 169
 Ramsey W., 232
 Rawls J., 187 e n, 201
 Reid T., 85, 207
 Rosenthal D., 248n, 355
 Rousseau J.-J., 14, 39, 49, 300, 325
 Rumelhart D.E., 231
 Runggaldier E., 221
 Ruse M., 182n
 Ryle G., 219

 Sainte-Beuve C.-A., 168
 Santayana G., 85
 Scarpelli U., 213, 214
 Schaffer J., 357
 Scheler M., 15, 51, 79, 83
 Schelling F.W.J., 64n
 Schillp P.A., 91
 Schrödinger E., 46
 Searle J.R., 215, 227, 248n, 251n,
 282n, 287
 Sellars W., 89, 124, 277, 278n
 Shaw G.B., 26
 Shoemaker S.B., 237
 Sidgwick H., 199n
 Simpson G.G., 45
 Skorupski J., 207, 209, 210
 Smart J.J.C., 359
 Smolenksy P., 230, 231, 233, 287,
 289
 Sorell T., 203
 Spaemann R., 55n
 Spencer H., 33, 38, 40, 41, 44, 51,
 78, 79, 199n
 Spinoza B., 53, 55, 56 e n, 57, 62, 64,
 65n, 66-68, 69 e n, 70 e n, 71,
 72, 192, 199n
 Stegmüller W., 224
 Stent G., 46, 47
 Stich S.P., 92, 232
 Strawson G., 263
 Strawson P.F., 135, 164, 215
 Stroud B., 87, 92, 137, 203, 210,
 215
 Swanson J.W., 290

 Taylor C., 130, 131n, 133, 135, 138,
 143, 144-146

- Taylor H., 295
 Tayne H., 31, 55
 Telesio B., 85
 Tennyson A., 33
 Thomson A.J., 28
 Tolstoj L., 158
 Tononi G., 225
 Trivers R., 187n
 Tschirnhaus E. de, 69n
 Turing A., 279, 282
 Tye M., 248n
 Tylor E.B., 77, 78

 Updike J., 208

 Van Inwagen P., 263
 Vassallo N., 273n, 277
 Virchow R., 81, 82
 Voltaire (François Marie Arouet), 14,
 18, 318n

 Vries H. de, 37

 Waddington C., 45
 Wallace A.R., 55
 Waller B., 265, 266, 269, 271
 Ward J., 199n
 Weber M., 122
 Weismann A., 78, 79, 83
 Wheeler W.M., 79
 Williams B., 130, 211, 212, 215
 Williams D.C., 356
 Wilson E.O., 49, 50, 79, 83, 181, 183,
 186, 187, 190
 Wimmer F., 234
 Wittgenstein L., 92, 125n, 152, 164,
 219, 288, 291
 Wuketits F., 191n
 Wundt W., 55

 Zola É., 31, 168

Indice degli autori

Kurt Bayertz è professore di Filosofia pratica all'Università di Münster dal 1993. I suoi campi di ricerca riguardano l'etica, l'etica applicata, l'antropologia e la filosofia politica. Tra le pubblicazioni più importanti: *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Reinbek 1987 (tradotto in inglese e in cinese); *Warum überhaupt moralisch sein?*, München 2004. Recentemente ha curato *Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005.

Matteo Bianchin è ricercatore di Filosofia teoretica all'Università di Milano-Bicocca. Ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Venezia, è stato borsista DAAD all'Università di Colonia e Marie Curie Research Fellow all'Università di Lovanio. Ha scritto *Ragione e linguaggio* (Milano 1995) e pubblicato saggi su riviste italiane e internazionali.

Giovanni Boniolo, docente di Filosofia della scienza all'Università di Padova, ha recentemente pubblicato *Il limite e il ribelle. Etica, Naturalismo, Darwinismo* (Milano 2003). Ha curato, con M. Trobok e P. Budinich, *Mathematics and Physics* (Dordrecht 2005) e, con G. De Anna, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* (Cambridge 2006). È anche autore di numerosi saggi usciti su riviste italiane e internazionali.

Antonella Corradini insegna Epistemologia delle scienze umane e Fondamenti etici e antropologici delle scienze umane all'Università Cattolica di Milano. I suoi interessi di ricerca si rivolgono alla filosofia della mente, all'epistemologia dell'etica e ai rapporti tra scienza, etica e antropologia. Tra i lavori più recenti ha curato, con M. Castiglioni, *Modelli epistemologici in psicologia* (Roma 2004) e, con S. Galvan e E.J. Lowe, *Analytical Philosophy Without Naturalism* (London - New York 2005).

Mario De Caro è ricercatore in Filosofia politica all'Università Roma Tre. Dal 2000 insegna anche alla Tufts University. Ha scritto *Dal punto di vista dell'interprete* (Roma 1998), *Il libero arbitrio* (Roma - Bari 2004) e *Azione* (Bologna 2006) e curato *Interpretations and Causes* (Dordrecht 1999) e *La logica della libertà* (Roma 2002). È inoltre cocuratore di *Normatività, fatti, valori* (Macerata 2003), *Naturalism in Question* (Cambridge [MA] 2004; trad. it., Roma 2005), *Cartographies of the Mind* (Dordrecht 2006) e *Normativity and Nature* (New York 2006).

Piergiorgio Donatelli è docente di Bioetica e Storia della filosofia morale all'Università La Sapienza di Roma. È autore, tra l'altro, di *Wittgenstein e l'etica* (Roma - Bari 1998) e *La filosofia morale* (Roma - Bari 2001).

Cord Friebe è ricercatore in Filosofia presso l'Università di Friburgo. Si è occupato di filosofia della fisica e della psicologia e ha recentemente pubblicato la

monografia *Theorie des Unbewußten*, Würzburg 2005, e gli articoli *Teilen, Trennen und Vereinen: EPR ohne Holismus*, in «Journal for General Philosophy of Science», 2 (2004) e *Zur Bewegung der Galaxien und des Raumes*, in «Philosophia naturalis», 2 (2004).

Antonello La Vergata insegna Storia della filosofia all'Università di Modena e Reggio Emilia. È autore di numerose pubblicazioni sui rapporti fra biologia, filosofia e scienze umane, fra cui: *L'evoluzione biologica. Da Linneo a Darwin, 1735-1871* (Torino 1979), *Nonostante Malthus* (Torino 1990), *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo* (Napoli 1990) e *Guerra e darwinismo sociale* (Soveria Mannelli 2005).

Andrea Orsucci insegna Storia della filosofia contemporanea all'Università di Cagliari. Negli ultimi anni si è occupato delle connessioni tra scienze naturali e filosofia in ambito ottocentesco (*Tra Helmholtz Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, Napoli 1992), del rapporto tra biologia ed etica (*Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Bologna 1992), e della filosofia nietzscheana (*Orient-Okzident*, Berlin 1996; *La Genealogia della morale di Nietzsche*, Roma 2001).

Carlo Penco insegna Filosofia del linguaggio all'Università di Genova. Ha scritto su Wittgenstein (1981) e Frege (1994); ha curato l'edizione italiana di autori come Austin, Dummett e Tugendhat e diverse antologie su autori classici, su Wittgenstein, sull'intelligenza artificiale e sul problema dei contesti. Tra le sue pubblicazioni recenti vi sono *La svolta contestuale* (2002) e una *Introduzione alla filosofia del linguaggio* (2004).

Josef Quitterer dirige l'Institut für Christliche Philosophie dell'Università di Innsbruck. I suoi interessi di ricerca riguardano in particolare la filosofia della mente, le scienze cognitive e la filosofia della scienza.

Mario Ricciardi è ricercatore di Filosofia del diritto all'Università di Milano e insegna Teoria generale del diritto all'Università C. Cattaneo di Castellanza (Varese). Ha curato, con Ian Carter, *L'idea di libertà* (Milano 1996) e *Freedom, Power and Political Morality* (London 2001), e, con Corrado Del Bò, *Pluralismo e libertà fondamentali* (Milano 2004).

Publicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Publicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003

9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005
13. L. GALVAGNI, *Bioetica e comitati etici*, Bologna 2005
14. P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna 2006

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004
- 6, 2005

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-41502-7



9 788810 415023 >